



سلسلة النصوص الفلسفية

— ٦ —

ويمارت مبادئ الفلسفة

ترجمه وقدم له وعلق عليه

دكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة
وعضو مجمع اللغة العربية

١٩٧٥

دار الثقافة
للطباعة والنشر
بالقاهرة

ديكارت
مبادئ الفلسفة

سلسلة النصوص الفلسفية

— ٦ —

ويكارت مبادئ الفلسفة

ترجمه وقدم له وعلق عليه

دكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة
ومختص بالغة العربية

دار الثقافة
للطباعة والنشر
بالقاهرة

مبادئ الفلسفة

أهداء

الى روح الفيلسوف الصادق الصديق

يوسف كرم

واسأل الله له الغفران والرضوان

عثمان أمين

تقديم

بقلم مترجم الكتاب الى العربية

١ - دواعي نشر كتاب المبادئ :

كتاب «مبادئ الفلسفة» الذي يسعدنى اليوم أن أقدمه الى قراء العربية أحد المؤلفات الفلسفية التي ما تزال ذات مكانة ممتازة ، لا فى تاريخ الفلسفة الديكارتية فحسب ، بل فى تاريخ الفلسفة على العموم . ألفه صاحبه على اثر الحملة العنيفة التي شنّها عليه التقليديون من أنصار الفلسفة المدرسية ، تلك الحملة التي لم تقتصر على اختيار ميدانها فى وطنه فرنسا بل تجاوزتها الى هولندا — ولقد أشار الفيلسوف الى هذه المعركة التي لا هوادة فيها حين كتب الى صديق له يقول : «لقد صممت على ان اكتب مبادئ فلسفتى قبل ان أبرح هذا البلاد ، وربما نشرتها قبل انقضاء عام . وقصدى ان اكتب عرضا مرتبا لدروس من فلسفتى فى صورة دعاوى اقتصرت فيها على ذكر جميع النتائج التي انتهيت اليها ، والدواعي الحقيقية لها . وهذا امر اظننى أستطيع اداءه فى كلمات قلائل . وأود أن أطبع فى الكتاب نفسه دروسا فى الفلسفة التقليدية كالفلسفة الاخ «أوستاش» مع تعقيباتى على كل مسألة . . . وربما وازنت فى النهاية بين الفلسفتين المتعارضتين . ولكنى أسألك ألا تذكر لاحد شيئا عن قصدى هذا حتى يتم لى نشر ميتافيزيكاى؟

بعد ذلك بقليل نشر ديكارت ميتافيزيقاه التي أشار اليها فى العبارة

السابقة وهى كتابه «التأملات فى الفلسفة الاولى» . وحدث أن ألف الاب «بوردان» كتابا سخر فيه من التأملات الديكارتية ، عاقدا العزم — كما يقول — «على أن يضيع المؤلفها من شهرة فى روما وفى كل جهة اخرى» . وتساعل اليسوعيون عن موقف ديكارت من تحدى «بوردان» وعهدوا الى الاب «موسن» ان يكشف لهم عن نية ديكارت . فكتب ديكارت ردا عليه يقول ، «لقد عدلت عما كنت نويته من نقض تلك الفلسفة — أى المدرسية — لأتى أرى أن مجرد نهوض فلسفتى يقوض الفلسفة المدرسية تقويضاً لا تحتاج بعده الى تفند آخر» (١)

واذن فقد قنع ديكارت لتقويض الفلسفة المدرسية بنشر كتابه «مبادئ الفلسفة» متوخيا فيه أن يبسط مذهبه «على ترتيب خاص يجعل تعلمه ميسورا» ، ومؤملا أن «يتحقق الناس بالتجربة أن آراءه ليس فيها شيء مما قد يخشاه رجال التعليم ، بل سيجدون فيها نفعاً واصلاحاً كبيراً» .

وظهر الكتاب الموعود بامستردام فى ٢٠ يوليو سنة ١٦٤٤ بعنوان هذا نصه : «مبادئ فلسفة رنيه ديكارت»

• *Renati Descartes principia philosophiae* •

كتبه ديكارت باللغة اللاتينية ، وقام الاب «بيكو» فوضع للكتاب ترجمة فرنسية راجعها ديكارت ونشرت ببافيس سنة ١٦٤٧ بالعنوان التالى :

• *Principes de la philosophie; écrits en latin par René Descartes et traduits en français par un de ses amis* •

وبعث ديكارت الى مترجم الكتاب رسالة هامة جعلها بمثابة المقدمة للترجمة الفرنسية ، أوضح فيها الخلاف بين الفلسفة القديمة والفلسفة

(١) مبادئ الفلسفة ، المقدمة (طبع ليار ص ٩) .

الجديدة ، والمميزات التي توجد في فلسفته ، وفضلها في تقدم المعارف البشرية تقدما مضطربا غير محدود .

وأهدى ديكارت كتاب المبادئ الى الاميرة «اليزابيث» وهي كبرى بنات الناخب البالاتيني «فردريك الخامس» الذي ملك على بوهيميا مدة قصيرة : وأمها هي «اليزابيث ستوارت» ابنة جاك الاول ملك انجلترا . ولقد كانت الاميرة اليزابيث على جمال نادر وأخلاق رصينة ونكاه متوقد لا يخلو من القلق ، وحظ من الثقافة المتينة المنوعة ، هذا الى دراية وحذق للعلوم الرياضية والفلكية والطبيعية ، واتصلت الاميرة بالفيلسوف عن طريق المراسلات : فكانت تستشيريه لا في الصعوبات التي كانت تلقاها في المسائل العلمية فحسب بل في شئونها الخاصة . وكان ديكارت يقدر الاميرة تقديرا عاليا لما امتازت به من صفات نادرة . ونعتقد أن الفلسفة كسبت كسبا عظيما من تلك الصلة وما استتبعته من مراسلات ذات قيمة . فإذا كانت كتب الفيلسوف توقفنا على ديكارت الميتافيزيقى والعالم ، فإن رسائله الى الاميرة تكشف لنا عن جوانب الرجل ودخلته . وهذا ما يجعل لها أهمية فريدة ، فإن كل مذهب لا يساوى في الحقيقة الا ما يساوى صاحبه وما وضع فيه من نفسه .

وكان في نية ديكارت أن يجعل كتاب المبادئ في ستة أجزاء :

«مبادئ المعرفة — مبادئ الاشياء المادية — السماء — الأرض — النبات والحيوان — الانسان» .

ولكنه لم يستطع اتمام الجزئين الاخيرين لقلة ما لديه من التجارب ، ففنع بالأجزاء الأربعة الأولى التي يشمل أولها الميتافيزيقا ، ويشمل ثانيها وثالثها ورابعها الفيزيقا المؤسسة على تلك الميتافيزيقا ..

فكتاب المبادئ ينقسم اذن أربعة أجزاء : الأول وعنوانه : «مبادئ المعرفة البشرية» يحوى على التقريب ما يحويه كتاب التمامات لولا أنه بأسلوب آخر ، ولولا ان ما وضع في الواحد مطولا وضع في الآخر مختصرا وبالعكس . والجزء الأول هذا ، اذا قيس بالثلاثة الأخرى ، وجد عبارة عن نحو عشر الكتاب كله ، وهو أقل قدر من الميتافيزيقا لازم لكل فيزيقا في ذلك الوقت .

والجزء الثانى وعنوانه «مبادئ الاشياء المادية» يبين ديكارت فيه
لم لم يعتبر الاجسام إلا مادة ممتدة طولا وعرضا وعمقا ، ولم لم يعتبر فى
تغيراتها المتعاقبة الا حركات خاضعة لبعض قوانين بسيطة جدا .

وعنوان الجزء الثالث : «فى عالم الشهادة» Du monde visible

وهو بحث فى الميكانيكا السماوية ، يصف ديكارت فيه حركة الارض
والكواكب الاخرى حول الشمس ...

وعنوان الجزء الرابع : «فى الارض» ويفسر فيه ديكارت الثقل
وظاهرة المد والجزر وخواص المغناطيس الخ ، وينفى الجذبة بين الاجسام
لان فكرة الجذبة فكرة مبهمه .

٢ - ماهية الفلسفة ومقصدها عند ديكارت :

يرى ديكارت أن الفلسفة هى دراسة الحكمة . والحكمة علم واحد
كلى ، هى تفسير جامع للكون او هى نظام شامل للمعرفة البشرية .
وليست الفلسفة مجرد مجموعة معارف جزئية خاصة وانما هى علم
المبادئ العامة ، يعنى انها علم للاصول التى هى اسس ما فى العلوم .
وان فى الفلسفة عند ديكارت يدخل فيها علم الله وعلم الطبيعة وعلم الانسان
لكن دعامة الفلسفة عنده انما هى فى الفكر المدرك لذاته والذى هو فى
ذاته مدرك الموجود الكامل اى الله منبع كل وجود والضامن لكل
حقيقة .

والفلسفة عند فيلسوفنا تظر وعمل . لكن النظر هو بمثابة الاساس
الذى يقوم عليه العمل . ولقد بين ديكارت نفسه ماهية الفلسفة وموضوعها
فى مقدمة كتاب المبادئ قال : «لفظ الفلسفة هذا معناه دراسة الحكمة .
وليس معنى الحكمة قاصرا على الحيلة والتبصر فى الامور ، بل تقييد
ايضا معرفة كاملة لجميع الاشياء التى يستطيع الانسان معرفتها اما لهداية
حياته او للمحافظة على صحته او لاختراع جميع الفنون» (١)

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة - المقدمة (طبع ليار ص ٧)

وإذن فليست غاية العلم عند ديكارت مقتصرة على المعرفة بل أن من غاياته أن يكفل للإنسان الراحة والهناء . ولعل فكر ديكارت في هذا الموضوع أقل سموا من فكر أرسطو الذي جعل من براءة النظرة وخلوها من المنفعة طابع الفلسفة . على أننا ينبغي ألا نسرع في الحكم على ديكارت فهو نفسه يضيف إلى ما تقدم قوله : «ينبغي على البشر الذين جزؤهم الرئيسي هو الذهن أن يوجهوا أكبر قسط من عنايتهم إلى طلب الحكمة التي هي غذاؤه الصحيح . . . وليس من النفوس نفس مهما بلغت من قلة النبل تظل متعلقة بأمور الحواس تعلقا كبيرا يحول دون انصرافها عنها أحيانا ، مؤملة خيرا آخر أكبر ، وإن كانت تجهل في الأغلب ماهية ذلك الخير . . . وهذا الخير الاسمي إذا اعتبر بالنور الطبيعي دون نور الإيمان ، لم يكن شيئا آخر غير معرفة الحقيقة بواسطة عللها الأولى ، أعني الحكمة» (١)

وكيف الوصول إلى تلك المعرفة ذات القيمة الكبرى؟

يرى عامة الناس ، بل أغلب الفلاسفة ، أن المعرفة على أربعة ضروب :

«الضرب الأول لا يحوى إلا معاني بلغت من الوضوح بذاتها أن كان تحصيلها ممكنا من غير تأمل» (ولعل ديكارت قد خطر بباله هنا المعاني الرياضية) . «والثاني يشمل كل ما توقفنا عليه تجسيرة الحس . والثالث ما تفيدنا إياه المحادثة مع غيرنا من الناس . والرابع مطالعة الكتب» (٢)

ويلحظ أن ديكارت لم يضمن في احصائه عمليات الاستدلال . على أن من الصعب علينا أن نقبل ذلك التقييم الذي يضع محادثة الناس ومطالعة الكتب في مستوى واحد مع حنس المعاني الرياضية والتجربة ولكن تلك الاضرب ليست إلا الصور الدنيا للمعرفة : فلكي تكون المعرفة كاملة ينبغي أن تكون مستنبطة من العلل الأولى ، ومهمة الفيلسوف هي البحث عن تلك العلل أو المبادئ : «لقد وجد في كل زمان رجال عظماء حاولوا أن يجدوا مرتبة خامسة لبلوغ الحكمة ، هي أسمى وأوثق ولا يعدلها

(١) مبادئ الفلسفة : المقدمة (طبع ليار ص ٩) .

(٢) مبادئ الفلسفة — المقدمة . (طبع ليار ص ١٠) .

شيء من المراتب الاربع الاخرى : وهى طلب العلل الاولى للمبـادىء
الحقة التى بها يكون بمقدور الانسان أن يستنبط أسباب كل ما . يستطيع أن
يعرف . وأولئك الذين جدوا فى هذا المطلب هم الذين سماهم الناس
فلاسفة» .

وما شرائط تلك المبادئ الاولى؟

ينبغى أن يتوافر فى تلك المبادئ شرطان : الاول أن تكون من
الوضوح والبداهة بحيث لا يشك الذهن فى حقيقتها اذا جد فى النظر فيها
— والثانى أن تعتمد عليها معرفة الاشياء الاخرى : فلا تتم تلك المعرفة
بدونها ، فى حين أن المبادئ يمكن معرفتها بدون تلك الاشياء : «ينبغى أن
نستنبط من تلك المبادئ الاولى معرفة الاشياء التى تعتمد عليها بحيث
لا يكون من سلسلة الاستنباطات التى نقوم بها شيء الا وهو شديد
الجلالة» (١)

وعلى ذلك يكون منهج الفلسفة هو المنهج الاستنباطى ومعياريها
الوضوح والتميز وربط المعانى .

(ب) والفلسفة عند ديكارت واحدة ، ولكنها تسهولة التعليم تنقسم
عدة أجزاء :

«الجزء الاول هو الميتافيزيقا التى تشمل مبادئ المعرفة التى من
بينها تفسير أهم صفات الله ، ولا مادية نفوسنا ، وجميع المعانى الواضحة
البسيطة التى هى فينا ، والثانى الفيزيقا التى ينظر فيها على العموم بعد
ايجاد المبادئ الصحيحة للاشياء المادية ، كيف نشأ الكون كله ، ثم على
الخصوص ما طبيعة هذه الارض وجميع الاجسام التى توجد عليها كالهواء
والماء والنار والمغناطيس . وبعد ذلك نحتاج الى ان نفحص أيضا على
الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وبالاخص عن طبيعة الانسان
لكى نستطيع بعد ذلك أن نجد العلوم الاخرى التى فيها منفعة له — ولذلك
كانت الفلسفة كلها كشجرة جذورها الميتافيزيقا . وجذعها الفيزيقا ،
والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى جميع العلوم الاخرى التى ترجع

(١) المبادئ : المقدمة ص ١٥

الى ثلاثة علوم تجرى هي الطب والميكانيكا والاخلاق وأقصد الاخلاق الارفع والاكمل التي تفيد معرفة تامة بالعلوم الاخرى . ولذلك كانت هي اقصى مرتبة من مراتب الحكمة» (١)

فلنلاحظ أن ديكارت قلب العظام المعهود في المعرفة البشرية وجعل من الميتافيزيقا مدخلا الى الميكانيكا والى الطب والى الاخلاق : فالميتافيزيقا عند ديكارت انما تمدنا بالمبادئ الاولى للاشياء ويشتق من الفيزيقا علمان عمليان أو فنان هما الميكانيكا والطب ، وأخيرا يشتق من الفلسفة كلها علم الاخلاق الصحيح الذي هو آخر مراتب الحكمة والذي هو عبارة عن الحياة على وفاق مع نظام العالم واخضاع ارادتنا لنظام الاشياء .

(ج) ارتاع ديكارت لما شاهد من عقم الفلسفة المدرسية وبعدها عن الحياة العاملة ، وأيقن أن الفلسفة يجب أن يكون لها غرض عملي ، يجب أن يفيد منها الانسان في اصلاح معاشه . وقد تبدو لأول وهلة على فلسفة ديكارت صبغة نظرية بحتة ، لكن الحقيقة أن ديكارت لم تفارقه المشاغل العملية ابدا : فقد أراد أن يقيم علما طبيا مؤسسا على العقل ، وكان دائم العناية بالاخلاق . كتب الى شامو : «إن امثل السبل لكي نعرف كيف ينبغي أن نحيا هو أن نعرف أولا من نحن ، وما العالم الذي نعيش فيه ومن هو خالق هذا الكون الذي فيه مقامنا»

ولقد أصر ديكارت في القسم السادس من كتاب «المقال في المنهج» على ذلك الاتجاه العملي الذي يجب أن توجه اليه الفلسفة . وبين هذه الافكار وافكار «بيكون» مشابهة عجيبة : «بدلا من تلك الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس ، يمكن أن نجد فلسفة عملية نستطيع بها اذا عرفنا قوة الهواء وفعله ، وفعل النجوم والسموات وجميع الاجسام الاخرى التي تحيط بنا ، وكذلك الجبال في جميع المهن التي يمارسها صناعنا ، نستطيع أن نستعملها على ذلك النحو في جميع الاستعمالات التي اختصت بها ، فنجعل بها أنفسنا سادة لها مسيطرين عليها» (٢)

وفضل الفيلسوف عند ديكارت ليس مقصورا على سمو النظر وشرف المرتبة ، بل ان فيه أيضا منفعة عملية ، والفلسفة ضرورية لاصلاح اخلاقنا

(١) المبادئ : المقدمة — (طبع ليار ص ٢٠ — ٢١) .
(٢) ديكارت ، «المقال في المنهج» القسم السادس

ولهداية حياتنا ، أذ ترشدنا الى ماهية الخير الاسمى . وديكارت يميز هنا كما فعل الرواقيون نوعين من الخيرات : خيرات ليس أمرها بأيدينا ، وخير هو فى مقدورنا . والخيرات من النوع الاول ليست هى الخير الحق . وقد قال ديكارت : «الخير الاسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير ، وما يحدثه ذلك من رضى فى النفس : ولا أرى غيره خيرا يعدله فى جلال قدره ويكون بمقدور كل واحد : فان خيرات البدن والحظ واليسار ليست على الاطلاق فى مقدورنا» . ولا يرى ديكارت فرقا بين الخير الاسمى وبين معرفة الحق . قال فى المقال : «ارادتنا لا تتجه الى الاقبال على شيء أو الانصراف عنه الا بقدر ما يمثل له لنا ذهننا حسنا أو قبيحا . ويلزم عند ذلك انه يكفى أن نحكم على الأشياء حكما حسنا ليكون فعلنا حسنا» . واذن فليس هنالك حقيقة علمية وحقيقة أخلاقية . فالارادة توجهها الأفكار ، وهى تحسن حين تدبرها أفكار واضحة متميزة ، وتسئ حين تتجه بأفكار غامضة مبهمه . واذن فالعلم والفضيلة شيء واحد ، والخطأ والرذيلة أمران متماثلان . انما قاعدة ارادتنا هو أن نريد نظام العالم «ولا شيء هو فى تمام استطاعتنا الا افكارنا» . فاذا صح ذلك وجب أن نسعى لتغيير رغباتنا بدلا من محاولة تغيير نظام العالم . ويترب على ذلك أن الفضيلة واحدة وأن من كان له فضيلة فله جميع الفضائل .

ونحن نتبين فى نظرات ديكارت هذه مشابهة للنظرات الاخلاقية التى عرفناها عند سقراط والرواقيين .

والواقع أن النظرة الديكارتية الى الفلسفة انما هى فى صميمها نظرة قدماء الفلاسفة وأغلب فلاسفة القرون الوسطى ، وديكارت فى هذا كله مازال يمت الى الماضى بسبب وثيق . وكل ما هنالك من فرق عميق بين القديم والحديث انما نجده فى المنهج الفلسفى الجديد ومن ثم فى النتائج التى نتجت عنه . وفلسفة ديكارت قد اتخذت أيضا صورة استدلالية استنباطية : فسنرى أنه من المبدأ الاول للأشياء تستخرج الأشياء بحركة متصلة من حركات الفكر . لكن ديكارت انما وضع نصب عينيه ان لا يستخدم الا مبادئ هى من البداهة والوضوح بحيث لا يستطيع العقل أن يشك فى صحتها . وهذه البداهة والوضوح سيذيعان بالضرورة فى سلسلة الأشياء التى تستخلص من تلك المبادئ .

٣ — الجزء الاول من «مبادئ الفلسفة»

ان المكان الذى يخص به ديكارت الميتافيزيقا كثير الدلالة على منحى الفيلسوف . كانت الكتب المستعملة فى المدارس والمعاهد تضع الميتافيزيقا بعد الفيزيقا ، اعنى كانت تضعها آخر الدروس . فمثلا كتاب «الاخ أوستاش دوسان بول» Fr. Eustache de St. Paul المسمى .

Summa philosophiae, quadripartita. De rebus Dialecticis, Moralibus, Physicis & Metaphysicis.

ظاهر فى ترتيبه أن الجزء الاول يشمل المنطق والثانى الاخلاق والثالث الفيزيقا والرابع الميتافيزيقا . فالميتافيزيقا تقع فى النهاية فى هذا الكتاب وكذلك شأن الفلسفة الاسلاميين كابن سينا . . . لكن ديكارت قد خالف ذلك مخالفة ظاهرة فبدأ بالميتافيزيقا . وهذا القلب للترتيب التقليدى كان بمثابة ثورة فى عهد الفيلسوف : فلم تعد الفلسفة عبارة عن الارتفاع عن الاشياء المشهودة الى غير المشهودة ، ومن العالم الى الله ، باعتبار أن الميتافيزيقا مرتبة عالية لا نجد فوقها الا العلم الاعلى أو اللاهوت . وانما الفلسفة تفسر للعالم بواسطة المبادئ التى تكفلها لنا الميتافيزيقا ، وليس من الضرورى ان تنصرف الفلسفة عن اللاهوت . ولكن تلك المعرفة العالية ليست مع ذلك هى قصد الفلسفة ، انما تنزع الفلسفة الى علم الطبيعة ومقصدها الاكبر أن تعطى لعلم الطبيعة المبادئ التى هو بحاجة اليها .

نجد ان فى الجزء الاول من المبادئ ما كان موضوع كتاب القاملات (١) . وديكارت يعنون هذا الجزء قصدا «مبادئ المعرفة» ، على ان ترتيب الموضوعات لم يتغير الا فى نقطة واحدة : فدليل وجود الله من ماهيته لم يعد هنا الدليل الثالث بل الاول ، باعتباره اقرب الادلة الى الحدس . والدليلان الاخران لا يأتيان الا بعد ذلك : دليل وجود الله من فكرته فى ذهننا ، ودليل وجود الله من وجود ذهننا مع فكرة كهذه (المواد ١٤ ، ١٥ ، ١٦ الدليل الاول ، والمواد ١٧ ، ١٨ ، ١٩ الدليل الثانى ، والمواد ٢٠ ، ٢١ الدليل الثالث) .

(١) راجع ترجمتنا العربية للقاملات ، الطبعة الثانية — القاهرة ١٩٥٦ .

أما التشبيه المأخوذ من فكرة آلة صناعية وهى الفكرة التى تحتاج الى علة تفسرها فلم يكن موجودا الا فى الردود على الاعتراضات لا فى التأملات ، وأدخله ديكارت فى المبادئ (مادة ١٧) . وفى بقية ذلك اتبع ديكارت فى كتاب المبادئ الترتيب الذى أتبعه فى كتاب التأملات . وأن بين الكتابين تجاوبا وعلى الخصوص بين الخاتمة والفتحة : ففى الناحيتين تعالج مسألة الخطأ ، لا على العموم (فان نظرية الخطأ فى مكانها خلال المناقشة) بل الاخطاء الحقيقية التى تقع فيها أثناء البحث عن الحقيقة ، مع احصائها فى البداية وفى النهاية ذكر عللها وعواقبها وهى أفساد الفلسفة : وآية ذلك التعاليم المدرسية . ومع ذلك فديكارت يبين هنا بوضوح مما قد بينه فى التأملات نصيب الكسب وحرية الاختيار : يفسر الخطأ بضعف الازادة التى تتراخى ، والنسك الذى هو كتحرر الذهن هو فعل من افعال النشاط تمسك به الارادة زمام نفسها (المواد : ٣١ — ٤٤) .

ويصر فيلسوفنا أكثر مما فعل على فكرة «اللامتناهى» فى حين أنه فى التأملات قد مال الى اعتبار الله الموجود الكامل ، ومع ذلك فبين الكتابين فرق عظيم ، ولو تتبعناه الى النهاية لادى الى توجيهه الميتافيزيقا وجهة الاخلاق أكثر من توجيهها وجهه العلم . لكن ديكارت لا يقدر وقوع أمر كهذا ، وإنما تقوده فكرة اللامتناهى الى تفسيرين كلاهما أدخل فى باب العلم : اللامتناهى فى العظم . فضاء يضاف الى فضاء بلا وقوف عند حد : واللامتناهى فى الصغر : مادة تنقسم بلا تناء (المواد ٢٦ و ٢٧) فمن الجهتين يفتح مجال واسع امام الذهن لمعرفة الكون . ولكن ديكارت قد استعمل الحيلة فاستعاض عن «اللامتناهى» (ذلك اللفظ الخطر) بلفظ «اللامحدود» *indefini* وهو فى هذا لم يفعل أكثر من اتباع ذهنه فى ميله الطبيعى لقد كان يشعر بأن ذهنه متناه . فكل تأكيد سواء كانت الاشياء لا متناهية أو لم تكن ، يجعل الذهن متساويا للانهائية الله ، وذلك ادعاء باطل . على أن ذلك الموقف المتحوط الحذر كان يلائم أخلاق ديكارت : فهو يتجنب الفصل فى ذلك الموضوع الخطر ، موضوع لا تنهى العالم ، ولا يرد بشائنه على رجال الدين بل انه يتفادى كل سؤال مقحم مخرج من جسابهم ، وبهذا يستبعد الصعوبات العملية التى قد تنجم عن اعتبار العلل الغسائية (مادة ٢٠ ، ٤٠ ، ٤١) . ان ذهننا لا يستطيع فى تيجح سخيف أن يدعى القدرة على النفاذ الى مقاصد الله . وهو يستبعد أيضا كل صعوبة لاهوتية تنتج من سبق التدبير الالهى ، ذلك السبق المتناسف ، فيما يظهر ، مع الحرية الانسانية . ولقد نبهه جاسندى الى ذلك الامر ، ولقد عاد ديكارت إليه فى كتاب المبادئ وان كان قد تعرض لبيان وجهة نظره فيه من قبل .

وربما جاز لنا أيضا أن نعزو إلى حيطة ديكارت منحه التعاليم المدرسية قسما كبيرا من العناية في الجزء الأول من المبادئ : فهو يعالج مشكلة «الحقيقتين» ويعيد الكلام في «التفسيرات الحقيقية والصورية والعرضية» (١) التي كان قد تعرض لها من قبل في نهايه رده على «كاتيروبس» (٢) وكان ديكارت قد أراد أن يبسط فلسفه تعطى الجواب التساقى عن كل مساله . من أجل ذلك لا تراه يرفض المسائل التي كانت لها منزله الشرف عند المدرسيين ، بل يعالجها على طريفته ، مبينا ان فلسفته تستطيع أيضا أن تحلها . إذ ان فلسفه جديده لا تحل محل الفلسفه التي نريد تقويضها الا اذا استخدمت انقاضها كمعاد وأدوات لمبانيها الخاصه .

لم يكن تاريخ الفلسفه في القرن السابع عشر علما وكانت فكرة الناس عن مذهب القدماء من أبسط الفكرات ، الا انها صحيحة مضبوطة . ويعتبر ديكارت قدماء الفلاسفه تسيعتين . الذين يشكون وليسوا بأقل الناس حكمه ، والدين يدعون ، من غير حق ، أنهم على يقين . وعلى هذا النحو يقسم «بسكال» الناس إلى شكاك وقطعيين (٣)

لم يقتصر ديكارت على أن جعل من الطوائف الأولى الأكاديميين بل جعل منهم أيضا أسلاف الأكاديميين حتى أفلاطون وسقراط بنفسه ، وهو يندحهم لا يهملهم أقروا بسذاجة أنهم ما عرفوا حقا بل بتبنيها بالحق . ولا ننسى النصيب الذي جعله ديكارت لهذا المذهب في فلسفته : إذ هو يفتتحها بالشك . وديكارت يؤيد أولا قضية الشك في ظاهر الأمر ولكنه سرعان ما يرجع ويفارقهم فرقه نهائيه لكن الفلاسفه الآخرين أقل صراحة من الشك في نظر ديكارت . هم يعلنون أنهم ما الكون للحق ، ويبرون حقا مبادئ ليست كذلك ولعل ديكارت يقصد هنا أرسطو مع أنصاره المحيئين وديمقريطس . وديكارت منصف لتلك الفلسفه الثانيه ، فإن المبادئ التي يتخذها هو كالامتداد والشكل والحركة توجد من قبل عند ديمقريطس وعندي أرسطو نفسه ، ولكنها مخلوطة بفروض أخرى تفسد حقيقتها ، ويستخلصها ديكارت من تلك اللوثة المنكودة ويجلى ما لتلك المبادئ من بداهة . وعلى هذا النحو يستعمل فيلسوفنا من المذاهب القديمة القسم القطعي والقسم

(١) المبادئ مواد ٥١ إلى ٦٥ .

(٢) مؤلفات ديكارت ، طبع آثم وتائري م ٨ ص ٢٤ — ٣٢

(٣) «حديث بسكال مع مصيو دوساسي»

الارتياح ويدخلهما في مذهبه فيطبعهما بطابع جديد : ذلك أننا نجد ديكارت يحدد أسباب التفتت فيبررها هذه المرة ويحمها الى الفهم ، ولكن يسهى الامر بان تنقوض تلك الاسباب من نفسها ، ومن جهة اخرى يجد اسباب اليقين بحسب قوله لم تكن لها قط من قبل . من اجل هذا تجيب فلسفه ديكارت عن التعريف الذي كان اطلعه عليها اود والذي وصغ برطين كافيين . الموصوع الكامل وبداهه المبادئ ثم امكان استخلاص جميع المعلومات التي توجب في الطبيعه ، وبعبارة اخرى هي مزج موحى بين اعيريا والرياضه .

وها هنا نجد الاصلاح الكبير بل الثورة التي قام بها فيلسوفنا : فهو لم يكف عن التصريح بذلك في كتاب المبادئ في حاشيته الاجراء الاربعة وفي كل لحظة في صلب الكتاب . وهالك تحصى على الاقل قد فهم ذلك وبين بوضوح مدى ذلك العمل وهو الاب «بيكون» (١) وهو يذكر بحق أن الفيزيكا كانت الى عهده هي علم الطبيعه كله وان الرياضه لم تكن الا جزءا منها بين اجزاء اخرى كثيرة . ولكن ديكارت قد قلب ذلك النظام : فالرياضه أصبحت على يديه كل شيء وان تكون الفيزيكا الا جزءا .

والموضوعات التي تدرسها الرياضه تشمل عددا لا متناهيا من الممكنات . والعالم الحقيقي الواقع انما هو أحد هذه الممكنات وهو خاضع لنفس القواعد ولنفس القوانين التي تخضع لها جميع العوالم الاخرى . واذن فلكي نفهم العالم الواقع جيدا ينبغي أولا أن نعرف قوانينه ، وهكذا تستعاد حقوق الرياضه وامتيازاتها ، وبفضل الرياضه تستطيع الفيزيكا ، اذ ترضى بأن تصبح تابعه لها ، ان تدعى لنفسها شرف العلم الصحيح . وقبل ذلك قال غاليليو بأن الرياضه هي اللغة الكلية التي نستطيع بها وحدها أن نقرأ الحروف التي كتب بها الكون . وديكارت يستعمل تشبيها من هذا القبيل : يقول بأن هذا العالم كاللغز والرياضه تعطينا المفتاح . او هو مكتوب بحروف جفرية والرياضه تعطينا الجفرة : ولكن أهى الجفرة الصحيحة الحقيقية الواقعيه؟ ما علينا بعد هذا اذا كنا بها نستطيع ان نترجم عن الاشياء أو ان نفسرها . أجل ان الآثار التي نشاهدها في هذا العالم يمكن أن تتحقق بوسائل غير مانظن . ولكن هذه معقولة لنا ، وتلائم حاجتنا . واذن فهي لنا كالوسائل الصحيحة وتحل عندنا محل الوسائل

(١) ديكارت . «رسالة الانفعالات» : المقدمة .

الحقيقية التى لا تعرفها . بل اذا استطعنا يوما ان نعرف الوسائل الحقيقية لو صح أنها موجودة وليست خرافة ، فلسنا نكسب من ذلك شيئا لا للنظر — مادما قد كسبنا بدونها من قبل معرفة للأشياء صحيحة واضحة متميزة ، ولا للعمل — مادامت تلك المعرفة تمكننا من ان نؤثر على الطبيعة (١) فالواقع هو كله عندنا فى الفكرة الواضحة المتميزة ، وهى ماهية الحقيقة وجوهرها . والكلمة الاخيرة فى تلك الفيزيكا كما كان الحال فى الميتافيزيكا عند ديكارت هى «**المثالية الجوانية**» . وفيلسوفنا يريد اليقين المطلق التام — فهو يستدل تبعا لذلك ، وهو اخيرا يلتجئ الى الوجود الكامل كما لو كانت قضيته خاسرة — قال : «**ان الشك فى عقلنا أو فى فكرنا بمثابة العيب فى حق الله**» (١)

هذا وقد راعيت فى الترجمة على العموم ان تكون مطابقة لأصلها اللاتينى الذى كتبه ديكارت ، وان كنت قد رجحت فى بعض المواضع صياغة الترجمة الفرنسية التى راجعها الفيلسوف قبل نشرها .

ولا يفوتنى هاهنا أن أتوه بطبعتين للمبادئ بالفرنسية انتفعت بهما فى تعليقاتى على الكتاب : الاولى طبعة «لوى ليار» والثانية طبعة «دوراندان» .

القاهرة ابريل ١٩٥٩

عثمان امين

(١) «مؤلفات ديكارت» طبع آدم وتانرى م ٣ ص ٣٢٧
(١) «مؤلفات ديكارت» م ٣ ص ٩٩ و م ٩ (القسم الثانى) ص ١٢٣ :
مادة ٧ ، ٢٢ .

أهداء

إلى حضرة صاحبة الشوكة (١)

الأميرة إليزابيث

كبرى بنات فردريك ، ملك بوهيميا ، وكونت بالاتينا

والأمير الناخب للإمبراطورية

سيدتى :

إن أعظم نفع ظفرت به من المؤلفات التى نشرتها من قبل هو أننى قد نلت
بسميها شرف الالتفات إلى من سموك ، وحظيت حيناً بالتحدث إلى جنابك :
فتيسر لى بهذا أن أتبين فى شخصك غصلاً قيمة فادرة جعلتنى أعتقد أننى أسدى
خدمة للجمهور إذا أنا قدمتها إلى الخلف قدوة تحتذى . لا يلىق بى أن أتملق أو أن
أكتب أشياء ليس لى بها معرفة يقينية ، وعلى الخصوص فى الصفحات الأولى
لهذا الكتاب ، الذى قصدت فيه إلى أن أضع مبادئ جميع الحقائق التى يستطيع
الذهن الإنسانى أن يعرفها . وإن التواضع الكريم الذى نراه متألقاً فى جميع

(١) « صاحبة الشوكة » (Sérénissime) لقب كان يمنح لبعض الشخصيات
العالية وبعض الولاة .

أفعال سموك يجعلنى على ثقة من أن الكلام البسيط الصريح الذى ينطق به رجل لا يكتب إلا ما يعتقد ، سيلقى لديك من ارتياح أكثر مما تلقى خطاب الثناء المنمقة بعبارات التفخيم ، التى يعبد إليها من درسوا فن المديح . ولهذا ان أضع فى هذه الرسالة شيئاً ما لم تكن التجربة والعقل قد جعلنانى مستيقناً منه . وسوف أكتب فى الديباجة كما فى بقية الكتاب على النحو الذى يلائم الفيلسوف .

إن هناك فرقاً بين الفضائل الحقيقية والفضائل التى ليست إلا ظاهرية ، كما أن هنالك فرقاً كبيراً بين الفضائل التى تصدر عن معرفة الحقيقة معرفة صحيحة والفضائل التى تكون مصحوبة بالجهل أو بالخطأ . والفضائل التى أسميها ظاهرية ليست فى حقيقة الأمر إلا رذائل .

ولكن من حيث أنها ليست من الشيوخ بقدر الرذائل الأخرى التى هى أضداد لها ، ومن حيث إنها أبعد عنها من الفضائل التى تشغل منزلة وسطى ، فقد جرت عادة الناس أن يقدروها أكثر مما يقدرُونَ هذه الفضائل . ولذلك لما كان عدد من يخافون المخاطر خوفاً شديداً جداً أكثر من عدد من يخافونها قليلاً جداً ، غلب على الناس أن يقابلوا بين التهور والاستحياء كما يقابلون بين فضيلة ورذيلة ، وزاد تقديرهم للتهور على تقديرهم للشجاعة الحقيقية . ولذلك أيضاً وجدنا المبذرين يمدحون عادة أكثر مما يمدح أهل السخاء ، ووجدنا الأخيار المخلصين حقاً لا ينالون من الاشتهار بالبر والتقوى قدر ما ينال المخرفون والمنافقون .

وكثير من الفضائل الحقيقية لا تصدر عن معرفة حقيقية بل إن منها ما يصدر أيضاً عن نقص أو خطأ : فعالباً ما تكون البساطة علة لركة القلب ، والخوف علة للتقوى ، واليأس علة للشجاعة . والفضائل المصحوبة بنقص يختلف بعضها عن بعض ويسمىها الناس أيضاً بأسماء مختلفة . أما الفضائل الخالصة الكاملة التى

لا تصدر إلا عن معرفة الخير فهي كلها من طبيعة واحدة ، ويمكن أن يشتمل عليها اسم الحكمة : لأن كل من صدقت عزيمته وثبتت إرادته على أن يستعمل عقله دوماً أحسن ما وسعه من استعمال ، وأن يتوخى في جميع أفعاله ما يراه أحسن الأشياء ، هو حكيم حقاً بقدر ما تهيشه له طبيعته . وبهذا وحده يكون عادلاً ومعتدلاً ، ويكون مالمالكاً لكل الفضائل الأخرى ، وتكون كلها مجتمعة فيه بقسطاس مستقيم فلا تطفئ إحداها على الأخرى . وهذا هو السبب في أن هذه الفضائل مع كونها أكمل جداً من الفضائل التي تلمع وتبرز بسبب امتزاجها ببعض النقص ، غير أنه لما كانت العامة أقل التفاتاً إليها ، لم تجر العادة بأن تنظم لها عقود الثناء (١)

(١) في هذه الفقرة الموجزة فرق يكرت بين الفضائل الظاهرية والفضائل الحقيقية . وفي الفضائل الحقيقية ميز بين تلك التي تصدر عن معرفة الحقيقة معرفة صحيحة وتلك التي تكون مصحوبة بجهل أو خطأ . والفضائل الظاهرية هي رذائل يظنها العوام فضائل كالتهور والتبذير . ومن الفضائل الحقيقية ما ينشأ أحياناً من هيب أو خطأ : فالبسطة يمكن أن تكون علة لرقعة القلب ، والياس علة للشجاعة . أما الفضائل الكاملة فصدرها معرفة الخير ، ويرى ديكرت أن الخير لا يفرق عن الحق : فإنه ، لما كانت إرادتنا لا تتجه إلى الإقدام على شيء أو تجنب شيء إلا حسب ما يقدمه الذهن لنا على أنه حسن أو سيئ ، فيسكن أن نحكم حكماً حسناً لكي نعمل عملاً حسناً . فلا فرق عند ديكرت بين حقيقة علمية وحقيقة أخلاقية : لأن الإرادة تتوجه بالأفكار ، وهي تعمل حسناً حين تسترشد بأفكار واضحة متميزة ، وتعمل سيئاً حين تترك زمامها لأفكار غامضة مبهم . وإذن فالعلم والفضيلة شيء واحد ، وكذلك الخطأ والرذيلة لا يفرقان ؛ ودستور إرادتنا هو أن نريد نظام العالم : فليس هنالك أمر هو كله في مقدورنا =

يضاف إلى هذا أن من بين الأمور المطلوبين للحكمة على نحو ما وصفنا — أعنى إدراك الذهن لما هو خير ، واستعداد الإرادة لأن تتبعه على الدوام — إن هنالك أمراً هو مناط الإرادة وهو وحده يمكن أن يملكه الناس جميعاً على السواء ، نظراً إلى أن قرائح بعض الناس أقل جودة من قرائح غيرهم (١) . ولكن مع أن من لم يرزقوا جودة التريخة يستطيعون أن يبلغوا من الحكمة ما تؤهلهم له طبائعهم ، وأن ينالوا رضى الله بفضائلهم ، ما داموا مستمسكين بعري العزيمة الصادقة مصممين على أن يعملوا كل ما يروونه خيراً ، وأن لا يدخروا جهداً في تعلم الواجبات التي يجهلون بها . بيد أن من يقصدون إلى فعل الخير بعزم صادق ، ويبدلون في تثقيب أنفسهم عناية خاصة ، ويملكون أيضاً قريحة نفاذة ، لا جرم يصلون إلى مرتبة من الحكمة أرفع من مرتبة غيرهم . وإني لأرى أن هذه الأمور الثلاثة قد اجتمعت في سموك بغاية السكال : فعنايتك بتثقيب نفسك

إلا خطرات نفوسنا . وإذا كان الأمر كذلك فيجب أن نسعى إلى تغيير رغباتنا بدلاً من أن نفكر في تغيير نظام العالم . وينتج من ذلك أن الفضيلة واحدة لا تتجزأ ، فمن ملك فضيلة واحدة فقد ملك الفضائل جميعاً — ونقبين في هذا العرض الموجز للأخلاق الديكارتية أثر المذاهب الأخلاقية عند سقراط والرواقين . (أنظر كتابنا « الفلسفة الرواقية » ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٩ وأيضاً : كتابنا « ديكارت » ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٥٧)

(١) لكل إنسان ذهن ، أى ملكة يتصور بها الأفكار الواضحة المتميزة . لكن طاقة هذه الملكة ليست بدرجة واحدة عند الناس جميعاً . غير أن هذا لا يعنى أن بين الناس اختلافاً فى الماهية ، لأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس .

تجلى في أنه لا شيء من ملبيات البلاط ولا الأسلوب المألوف في تربية الأميرات، ذلك الأسلوب الذي يصرفهن عادة عن الدرس والتحصيل ، قد استطاع أن يحول بينك وبين أن تدرسى بمزيد من العناية أحسن ما في العلوم . ونفاذ قريحتك الذي لا نظير له يتبين من أنك نفذت إلى أسرار العلوم وأحطت بها إحاطة دقيقة في زمن وجيز جدا . ولكن عندى دليل يخصنى أنا ، وهو أنتى لم ألق قط شخصا قد استطاع أن يفهم ، بمثل ما بلغت من إحاطة وإتقان ، كل تشتمل عليه موافاتى ؛ فإن هنالك كثيرين ، حتى من بين ذوى الأذمان الفذة والعلم الغزير ، يجدونها غامضة جدا . وقد لاحظت عند جمهرة المتبحرين في الرياضيات أنهم غير مستعدين إطلاقا لفهم مباحث الميتافيزيقا . ولاحظت من جهة أخرى أن من يستسهلون هذه لا قدرة لهم على أن يفهموا تلك . ولهذا أستطيع أن أقول محقا أنتى لم ألق قط إلا ذهن سموك وحده الذى يستسهل هذه وتلك على السواء . ولهذا يحق لى أن أصفه بأنه ذهن لا نظير له : ولكن الشيء الذى يزيد من إعجابى هو أن هذه الإحاطة بجميع العلوم على هذا النحو من التنوع والكمال لم أجدها عند عالم من الشيوخ أنفق سنوات عديدة في الدرس والتحصيل ؛ بل عند أميرة ما زالت شابة يحياها أقرب إلى أن يمثل محيا إحدى ربوات الجمال (١) اللواتى يتحدث عنهن الشعراء ، من أن يمثل محيا إحدى ربوات الشعر (٢) أو محيا العاملة و مينرفا (٣)

(١) ربوات الجمال Los Graces هن في أساطير اليونان ثلاث ربوات يمثلن أفن ما في جمال المرأة .

(٢) ربوات الشعر Les Muses تسع أخوات يمثلن ربوات الشعر والفنون عند اليونان .

(٣) مينرفا Minerve من آلهة الرومان تمثل ربة الحكمة وراعية للفنون والصناعات .

ونختاما ، ألاحظ في سموك كل ما هو مطلوب من جانب الذهن للحكمة
الكاملة الفائقة ، وليس هذا لحسب بل كل ما يمكن أن يكون مطلوباً من جانب
الإرادة أو الأخلاق ، وفيها نرى علو الهمة والرقّة ، ملتصقتين مع الجلالة التّساما
جعل صروف الدهر ، مع أنها وجهت إليك ضرباتها المتواليات ، ومع أنها بدت
وكأنها قد بذلت كل ما في وسعها لتحويلك عن طبعك الرضى ، لم تستطع قط أن
توغر صدرك أو تكسر قلبك . وقد تضطرنى هذه الحكمة الكاملة إلى إكبارك
إكباراً يجعلنى لا أقصر على الاعتقاد أنك صاحبة الفضل فى هذا الكتاب ،
إذ يبحث فى الفلسفة التى هى دراسة الحكمة ، بل يجتنى أشعر بأن حرصى على
التفلسف ، أى السعى إلى تحصيل الحكمة ، ليس أشد من حرصى على أن
أكون يا سيدتى ،
لسموك ،

الخادم المتواضع جداً ،
والمطيع المتواضع جداً
ديكارت

رسالة من المؤلف

إلى مترجم الكتاب

وهي بمثابة تقديم له

سيدي :

إن ترجمة « مبادئ » التي بذلت جهدك في إخراجها قد بلغت من الوضوح والإتقان ما يجعلني أتوقع أن يكون قراء الكتاب في الفرنسية أكثر من قرائه في اللاتينية ويجعلني أمل أن يكونوا له أحسن فهماً . والذي أخشاه هو أن يصد العنوان كثيرين ممن لم ينشأوا على الدراسات أو ممن ساء ظنهم بالفلسفة ، لأن الفلسفة التي تلقنوها لم تفز برضاهم . وذلك يجعلني أرى أن من الخير أن أضيف إليها تقدماً يبين لهم ما هو موضوع الكتاب وما القصد الذي توخيته حين كتبته وما المنفعة التي يمكن أن تنال منه .

لكن مع أنه قد يكون من شأني أنا أن أكتب تقدماً من هذا القبيل ، إذ المفروض أني أعرف تلك الأمور خيراً من أي شخص آخر ، إلا أنني لا أستطيع أن أظفر من نفسي بشيء أكثر من أن أضع هنا موجزا للنقط الرئيسية التي يبدو لي أن من الواجب بحثها في ذلك التقديم ، وأترك لحسن تصرفك أن تنشر منها على الجمهور ما تراه ملائماً للمقام .

كنت أبغى أولا أن أشرح فيه معنى الفلسفة ، مبتدئا بأقرب الأشياء إلى فهم الكافة ، مثل أن لفظ « الفلسفة » معناه دراسة الحكمة ، وأنه لا يقصد بالحكمة التحوط في تدبير الأمور فحسب ، بل يقصد منها معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه ، إما لتدبير حياته ، أو لحفظ صحته أو لاستكشاف الفنون جميعا ؛ وأن المعرفة التي يتوصل بها إلى هاتيك الغايات لا بد أن تكون مستبعدة من العلل الأولى بحيث يكون من الضروري لاكتسابها (وهو ما يسمى على التحقيق تفلسفا) أن نبدأ بالفحص عن هاتيك العلل الأولى ، أى بالفحص عن « المبادئ » ، وأن هاتيك المبادئ لا بد أن يتوافر فيها شرطان : أحدهما أن يكون من الواضوح والبداية بحيث لا يستطيع الذهن الإنسانى أن يرتاب في حقيقتها متى أمعن النظر فيها ، والثانى أن تعتمد عليها معرفة الأشياء الأخرى ، بحيث أنها يمكن أن تعرف بدون هذه الأشياء ولا تعرف هذه الأشياء بدونها ، ويلزم بعد هذا أن نسعى إلى أن نستبسط من تلك المبادئ معرفة الأشياء المعتمدة عليها بحيث لا يكون فى سلسلة الاستباطات شىء إلا وهو يبين كل البيان . والله وحده هو حقا الموجود الذى هو حكيم إطلاقا ، أى المحيط علمه بحقائق الأشياء جميعا . لكننا نستطيع أن نقول إن مراتب الناس من الحكمة متفاوتة بمقدار تفاوتهم فى معرفة أهم الحقائق . وأنا واثق أنه لا شىء مما قد قلته الآن إلا ويقره جميع العلماء .

و كنت أبغى بعد ذلك أن أوجه النظر إلى منفعة الفلسفة وأن أبين أنه مادامت تتناول كل ما يستطيع الذهن الإنسانى أن يعرفه ، فيلزمنا أن نعتقد أنها هى وحدها تميزنا من الأقاليم المتوحشين والمهمجين ، وأن حضارة الأمة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها ؛ ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هو أن يمنحه فلاسفة حقيقيين . وكنت أبغى أن أبين فوق هذا أنه بالنسبة إلى الأفراد ، ليس فقط من النافع لكل إنسان أن يخاطب من

يفرغون لهذه الدراسة، بل أن الأفضل له قطعا أن يوجه انتباهه إليها وأن يشتغل بها ؛ كما أن استعمال المرء عينيه لهداية خطواته واستمتاعه من هذا الطريق بجمال اللون والضوء أفضل بلا ريب من أن يسير مغمض العينين مسترشداً بشخص آخر . لكن هذه الحالة الأخيرة أفضل من حالة من يبقى مغمض العينين وليس له من مرشد إلا نفسه . ولأن يحيا المرء دون تفلسف هو حقا كمن يظل مغمضا عينيه لا يحاول أن يفتحهما : والتلذذ برؤية كل ما يستكشفه البصر لا يمكن أن يقارن بالرضى الذى ينال من معرفة الأشياء التى تنكشف لنا بالفلسفة .

وأود أن أقول أخيراً إن هذه الدراسة ألزم لإصلاح أخلاقنا وهداية سلوكنا فى الحياة من استعمال عيوننا لهداية خطواتنا . والبهائم العجاوات التى لا هم لها إلا حفظ جسومها ، لا تكل من الدأب والسعى فى طلب أقواتها : أما الناس الذين أم جزء فيهم هو الذهن فيجب عليهم أن يجعلوا طلب الحكمة همهم الأكبر ، لأن الحكمة هى القوت الصحيح للعقول . وأستطيع أيضاً أن أقنع نفسى أن هنالك كثيرين ما كان يفوتهم هذا الطلب لو أنهم أملوا شيئاً من النجاح فيه وعرفوا مبلغ مقدرتهم عليه . وليس من النفوس نفس منها تكن من قلة النبيل ، تظل متعلقة بالحواس تعلقاً شديداً فلا تتحول عنها حيناً من الدهر ، متشوقة إلى خير آخر أعظم ، وإن تكن فى الغالب تحمل ماهية ذلك الخير . والذين آثامهم الله حظاء عظيماً ، فأنعم عليهم بالعافية والمناصب والأموال ليسوا أقل من غيرهم رغبة فى ذلك الخير . بل لى لأحسبهم أشد لهفة واشتيافاً إلى خير آخر أكل وأسمى من كل ما يملكون من خيرات .

وهذا الخير الاسمى ، إذا نظر إليه بالنور الفطرى دور نور الإيمان ، لم يكن شيئاً سوى معرفة الحقيقة عن طريق عللها الأولى ، أعنى الحكمة التى

تدرسها الفلسفة (١) . ولما كانت هذه الأمور كلها حقا لا مراء فيها ، لم يصعب إقناع الناس بها ، متى أحسنا عرضها والتدليل عليها .

لكن من حيث أنه قد حيل بيننا وبين أن نعتقد هذه الأمور ، بسبب التجربة التي تدلنا على أن محترفي الفلسفة هم غالبا أقل حكمة وأقل اعتصاما بالعقل من غيرهم ممن لم يشتغلوا بتلك الدراسة قط ، فيلزمنا ما هنا أن أشرح بإيجاز مهم تتألف كل المعرفة التي نملكها الآن وإلى أي درجات الحكمة وصلنا : الأولى لا تشتمل إلا على تصورات بلغ من وضوحها بذاتها أن أصبح اكتسابها ميسورا دون تأمل ؛ والثانية تشتمل على كل ما تدلنا عليه تجربة الحواس ؛ والثالثة ما نتعلمه من أحاديثنا مع غيرنا من الناس ؛ ويصح أن نضيف إلى ما سبق درجة رابعة ، وهي مطالعة الكتب لا أقول جميعها ، بل على الخصوص تلك التي كتبها أشخاص قادرين على تزويدنا بإرشادات حسنة ، لأن مطالعة الكتب ضرب من التحدث مع مؤلفيها . ويبدو لي أن كل الحكمة التي يقع امتلاكها في مألوفنا مكتسبة بهذه الطرق الأربعة فقط ، لأنني لا أضع الوحي الإلهي من بينها ؛ إذ أن هدايته ليست على درجات ، وإنما يرفعنا دفعة واحدة إلى إيمان لا يتزعزع .

(١) إن فضل التفلسف عند ديكارت ليس مقصورا على سمو النظر وشرف الرتبة ، بل إن فيه أيضا منفعة عملية : والفلسفة ضرورية لإصلاح عقولنا ولهداية حياتنا ، إذ ترشدنا إلى ماهية الخير الاسمى . والخير الاسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير ، وما يحدته ذلك من رضى في النفس . ولست أرى غيره خيرا يعدله في جلال قدره ويكون في مقدور كل واحد : فإن خيرات البدن والحظ والمال ليست في مقدورنا على الإطلاق ؛ والخير الاسمى ، كما رأينا في إهداء المبادئ ، إلى الأميرة إليزابيث ؛ لا يفترق عن معرفة الحقيقة .

نعم لقد وجد في كل العصور من فطاحل المفكرين من حاولوا في سعيهم إلى بلوغ الحكمة أن يجدوا طريقاً خامساً أرفع وأوثق بمراحل من الطرق الأربعة الأخرى : ذلك هو البحث عن العلل الأولى والمبادئ الحقة التي يستطيع المرء أن يستنبط منها أسباب كل ما في مقدرونا أن نعرفه ؛ وعلى هؤلاء الذين اشتغلوا بهذا البحث على الخصوص أطلق الناس اسم الفلاسفة (١). وأول وأكبر من وصلت إلينا مؤلفاتهم هما أفلاطون وأرسطو . ولم يكن بينهما من فرق سوى أن أفلاطون قد سار على آثار أستاذه سقراط ، فاعترف في خلوص نية بأنه لم يهتد بعد إلى شيء يقيني ، وأنه قد اكتفى بتحرير ما بدا له شيئاً محتمل الصدق ، وتخيل لهذا الغرض بعض مبادئ حاول بواسطتها أن يفسر الأشياء الأخرى . أما أرسطو فكان أقل صراحة ، ومع أنه تتلمذ على أفلاطون عشرين سنة ولم يكن لديه مبادئ غير مبادئ أستاذه ، فقد غير طريقة عرضها تغييراً تاماً ، وقدمها على أنها صحيحة ومؤكدة ، ولو أن الأرجح أنها لم تكن قط في تقديره كذلك (٢).

(١) لقد كان مطمح الفلسفة على الدوام أن تحقق الوحدة بين المعارف الإنسانية المختلفة : ولذلك عمدت إلى تفسير الأشياء بواسطة مبادئها الأولى . ومثل هذا المقصد يقتضي أن تكون الفلسفة استنباطية ، بمعنى أن تكون نسقا واحداً ، كل اكتشاف فيه يكون بمثابة مبدأ لتفسير المشكلة التي تليه .

(٢) ذهب د ليبار ، في طبعته لكتاب « المبادئ » ، (الطبعة الرابعة ، مارس سنة ١٩٢٦) إلى أن حكم ديكارت هنا على أفلاطون وأرسطو حكم سطحي وغير دقيق وغير عادل . وقد تابعه « دوراندان » ، في طبعته لكتاب « المبادئ » ، (باريس ١٩٥٠) فقال إن ديكارت لم يكن محققاً في إتهام أرسطو بقلة الصراحة . أما نحن فنرى أنه قد فات كلا الباحثين أن ديكارت لم يكن بصدد حكم عام على فلسفتي أفلاطون وأرسطو ، وإنما الذي كان يعنيه هو مشكلة البحث عن الحقيقة أو =

ولقد أصاب هذان الرجلان من الألمعية والحكمة التي تكتسب بالوسائل
الأربع السابقة ما أضفى عليهما سلطاناً كبيراً جعل من جاءوا بعدهما يقفون عند
متابعة آرائهما أكثر مما يسعون إلى شيء أفضل . والنزاع الكبير الذي نشب بين
تلاميذهما إنما كان مداره أن يتبينوا هل ينبغي أن توضع الأشياء كلها موضع
الشك أم أن هناك أشياء يقينية ، وهو خلاف أفضى بالفريقين إلى ضلال بعيد :
لأن فريقاً من ذهبوا إلى الشك قد وسعوا نطاقه وجعلوه يمتد إلى أفعال الحياة ،
بحيث أنهم أهملوا استعمال الحيلة والتبصر في سلوكهم . أما من ناصرُوا مذهب
اليقين فقد افترضوا أنه يعتمد على الحواس ، فاطمأنوا إليها كل الاطمئنان ، حتى
أنه يقال إن « ابيقور » بلغت به الجرأة في أقواله أن صرح ، خلافاً لجميع
استدلالات علماء الفلك ، بأن الشمس ليست أكبر حجماً مما تبدو لنا .

وهناك عيب يمكن أن يلاحظ في جميع المنازعات ، وهو أنه لما كانت

== مشكلة اليقين . وإذن فقد جاء حكمه على آرائهما من هذا الوجه لحسب . ويبدو
لنا خلافاً لليار ودورندان أن هذا الحكم في غاية النفاذ والسداد : فالذي يستخلص
من محاورات أفلاطون كلها هو الاعتراف الصريح بأنه ليس لدينا يقين وإنما
الذي تناله من المعرفة هو شيء شبيه بالحق ، وحتى محاورة « فيدون » ، إنما تخرج
منها ، لا بأدلة يقينية ، بل بأسباب تدعونا إلى الاعتقاد بخلود الروح بعد مفارقتها
للبدن . أما أرسطو فبعد مجهود طويل شاق لتنفيذ أقوال أفلاطون رجع إلى ما
ذهب إليه أستاذه ولكن في صورة جديدة . وهذا هو الذي جعله يقف في فلسفته
مواقف مختلفة ومتعارضة : فهو في المنطق صوري ، وفي الميتافيزيقا واقعي وفي
الأخلاق وسط بين المثالية والواقعية (انظر كتابنا : « ديكارت » ، الطبعة الرابعة ،
القاهرة ١٩٤٨) .

الحقيقة وسطا بين الرأيين المتقابلين ، فان كل طرف يبعد عنها بمقدار ما يكون ميله إلى معارضة الطرف الآخر .

لكن خطأ من مالوا كل الميل إلى جانب الشك لم يجد من تابعه زمنا طويلا :
أما خطأ الفريق الآخر فقد يسر تصحيحه شيئا ما ، حين تبين أن الحواس تخدعنا
في كثير من الأشياء .

غير أني لا أحسب أن ذلك الخطأ قد زال زوالا تاما ، لأن أحدا لم يبين
أن اليقين ليس في الحواس بل في الذهن وحده حين يكون لديه مدركات بديهية ،
وأنه حين لا يكون لدينا إلا معارف اكتسبناها عن طريق درجات الحكمة
الأربع الأولى ، حينذاك لا ينبغي أن نشك في الأشياء التي تبدو لنا حقيقية إذا
كانت متصلة بسلوكنا في الحياة ، ولكن لا ينبغي كذلك أن نعدّها يقينية يقينا
يتمتع معه أن نغير رأينا فيها إذا اضطررنا إلى ذلك بذاهة من بداهات العقل (١) .

وقد نشأ عن الجهل بهذه الحقيقة أو عن عدم استعمالها عن عرفوها أن معظم
من أرادوا في هذه القرون الأخيرة أن يكونوا فلاسفة قد تابعوا أرسطو متابعة
عمياء ، حتى أنهم كثيرا ما أفسدوا معنى كتاباته ، ناسبين إليه آراء مختلفة ما كان
ليقر نسبتها إليه لو أنه عاد إلى هذه الدنيا . أما من لم يتابعوه - ومنهم كثيرون

(١) أراد ديكارت هنا أن يقسم الفلسفة فريقين : فريق من رأوا الصعوبة
في إقامة علم أكيد ، لكنهم لم يحاولوا أن يتغلبوا عليها ؛ فوقفوا عند الشك وقفة
نهائية ، في حين أن الشك ما هو إلا مرحلة يتلوها مراحل . وفريق من لم يروا
الصعوبة ، ووثقوا بوسيلة المعرفة سهلة لكنها خداعة ، وهى الحواس . والعيب
المشترك عند الفريقين : أنهم لم يقدروا على مجاوزة مرتبة المعرفة الحسية ، ولم
يروا أن هنالك ضربا من المعرفة صعبا لكنه أكيد وهو الفهم .

من ذرى العقول الراجحة (١) — فلم يبرأوا من التشيع بأرائه في شبابهم ، لأنه لا يعلم في المدارس سواها ؛ وقد شغلهم ذلك شغلا حال دون وصولهم إلى معرفة المبادئ الحققة . ومع أنى أقدرهم جميعاً ولا أريد أن أعرض نفسى للخزى بتوجيه اللوم إليهم ، فإننى أستطيع أن أقدم على قولى دليلاً لا أظن أن منهم من ينكره ، وهو أنهم قالوا بشىء لم يكونوا على معرفة كاملة به واقترضوه مبداً . فإنا مثلاً لا أعرف منهم من يفترض الثقل فى الأجسام الأرضية ؛ ولكن مع أن التجربة تدلنا بوضوح على أن الأجسام التى تسمى ثقيلة تهبط نحو مركز الأرض فإننا لا نعلم مع ذلك ما هى طبيعة ما يسمى ثقلاً ، أى طبيعة العلة أو المبدأ الذى يجعلها تهبط على هذا النحو ، وعليها أن نستقى معرفتنا بذلك من مصدر آخر . ويمكن أن يقال مثل هذا عن الخلاء والذرات ، وعن الحار والبارد ، وعن الجاف والرطب ، وعن الملح والكبريت والزئبق وما شابه ذلك مما افترضه بعضهم مبادئ (٢) .

لكن جميع النتائج التى تستنبط من مبدأ ليس يديهى لا يمكن أن تكون

(١) لعل ديكارت قد انصرف باله وهو يكتب هذه العبارة إلى الفلاسفة الأفلاطونيين من أهل عصر النهضة ، أو إلى بعض معاصريه مثل « غاليليو » .
(٢) أنكر ديكارت على « المدرسين » التجاءهم إلى « الكيفيات الحسية » كالحار والبارد الخ — واتخاذها مبادئ لتفسير الأشياء . فمن حيث أن تلك الكيفيات ليست معانى بسيطة بل مركبة لاعتمادها فى وقت واحد على طبيعة الموضوع وطبيعة الذات المدركة ، فهى ليست بالمعانى الواضحة بذاتها . إن التجديد الأكبر عند ديكارت — كما يقول ليار — أنه أراد أن لا يستخدم إلا مبادئ بديهية ، وجعل بداهة العقل وحدها معياراً للحق . (ليار : طبيعة المبادئ ، ص ١٤) .

بديهية مهما يكن الاستنباط من حيث صورته صحيحاً . ويترتب على هذا أن جميع الاستدلالات التي أقاموها على مثل تلك المبادئ لم تستطع أن تؤديهم إلى المعرفة اليقينية لشيء واحد ، ولم تستطع بالتالي أن تجعلهم يتقدمون خطوة واحدة في البحث عن الحكمة . وإذا كانوا قد وجدوا أى حقيقة فرجع ذلك إلى بعض الطرق الأربعة المشار إليها فيما تقدم . وعلى الرغم من هذا لا أريد أن أنتقص شيئاً مما قد يدعيه كل واحد منهم لنفسه من فضل ، لكننى مضطر إلى أن أقول ، تهدئة لخواطر من لم ينصرفوا إلى الدرس ، إن مثلنا كمثل المسافر ، إذا أدار ظهره إلى المكان الذى يبتغى الذهاب إليه نأى عنه بقدر مضيه في الاتجاه الجديد زماناً أطول وبسرعة أشد ، بحيث أنه لو عاد بعد ذلك إلى الطريق السوى لم يستطع أن يدرك المكان المقصود في نفس الوقت الذى كان يدركه فيه لو أنه لم يشرع في السير إطلاقاً . وكذلك شأن الفلسفة ، إذا اصططنا فيها مبادئ فاسدة كان ابتعادنا عن معرفة الحقيقة ومعرفة الحكمة بمقدار ما نبذل من عناية في تعهدهما وما نتفق من جهد في استخلاص مختلف النتائج منهما ؛ ونحن نظن أننا نحسن التفلسف ، مع أننا نكون قد أمعنا في الابتعاد عن الحق . ويتعين أن نستخلص من هذا أن أولئك الذين تعلموا أقل قدر من كل ما نخص حتى الآن باسم الفلسفة هم أقدر الناس على إدراك الفلسفة الحققة .

وأود ، بعد إيضاح هذه الأمور ، أن أورد هنا الأدلة اللازمة لإثبات أن المبادئ التي تعيننا على الوصول إلى مراتب الحكمة هذه — وهو قوام الخير الأسمى في الحياة الإنسانية — هي المبادئ التي وضعتها في هذا الكتاب .

وحسبنا لإثبات ذلك دليلان اثنان : الأول ، أن هذه المبادئ واضحة جداً . والثاني ، أن باستطاعتنا أن نستنبط منها جميع الحقائق الأخرى : لأن هذين الشرطين وحدهما هما المطلوبان في المبادئ . ومن الميسور لي أن أثبت

أنها واضحة جدا : أولا ، بالاستناد إلى النحو الذى وجدتها عليه ، أعنى باطراح جميع القضايا التى عرض لى فيها وجه من وجوه الشك ، إذ من المستيقن أن القضايا التى أمعنا النظر فيها ، ووضعناها موضع الإختبار فلم نستطع اطراحها بعد ذلك ، هى أجلى وأوضح ما يستطيع الذهن الإنسانى أن يعرف . ونظرا إلى أنى رأيت أن من يريد أن يشك فى كل شىء لا يستطيع مع ذلك أن يشك فى وجوده حين يشك ، وأن ما سبيله فى الاستدلال هذا النحو من عدم استطاعته أن يشك فى ذاته ولو كان يشك فى كل ما سواه ، ليس هو ما نقول عنه أنه بدتنا بل ما نسميه روحنا أو فكرنا — بهذا الاعتبار أخذت كينونة هذا الفكر أو وجوده على أنه المبدأ الأول ، ومن هذا المبدأ استبطلت بكل وضوح المبادئ التالية ، أعنى وجود إله هو صانع ما هو موجود فى هذا العالم . ولما كان الله تعالى منبع كل حقيقة ، فإنه لم يخلق الذهن الإنسانى على فطرة تجعله يخطئ فى الحكم الذى يطلقه على الأشياء التى يتصورها تصورا واضحا جدا ومتميزا جدا . تلك هى المبادئ التى استعملتها فيما يتصل بالأشياء المادية أو الميتافيزيقية . ومن هذه المبادئ استبطلت استبطلا واضحا كل الوضوح ، مبادئ الأشياء الجسدية أو الفيزيقية ، أعنى وجود أجسام ممتدة طولا وعرضا وعمقا ، وذات أشكال مختلفة ، ومتحركة على أنحاء مختلفة : هذه بالإيجاز جميع المبادئ التى استبطلت منها حقيقة الأشياء الأخرى (١) . والدليل الثانى على وضوح هذه المبادئ هو أن الناس عرفوها فى كل زمان وتلقوها جميعا على أنها مبادئ صحيحة ولا سبيل إلى الشك فيها ، ولا يستثنى منها إلا وجود الله ، إذ وضعه بعضهم موضع الشك ، بسبب إسرائهم

(١) تلك خلاصة للميتافيزيقا الديكارتية كلها ، وفيها يشير ديكارت فى بيان قوى جلى إلى المراحل المختلفة التى مر بها فكره .

في الاعتداد بمدركات الحواس ، وأنهم لا يستطيعون أن يروا الله بأبصارهم
ولا أن يلمسوه بأيديهم .

ولكن على الرغم من أن جميع الحقائق التي أضعها بين مبادئ قد عرفها
الناس جميعا في جميع الأزمان ، غير أنى لا أعلم أن أحدا حتى الآن قد تبين
أنها مبادئ الفلاسفة ، أى أن من شأنها أن تستخلص منها المعرفة بجميع الأشياء
التي في العالم : ولذلك يبقى على هامنا أن أثبت أن هذا هو شأنها . ويدر لي
أن أفضل سبيل أستطيع به أن أثبت ذلك هو أن أبينه بالتجربة ، أى أن أدعو
القراء إلى قراءة هذا الكتاب (١) ؛ لأنى وإن لم أكن قد تناولت فيه جميع
الأشياء لاستحالة هذا الأمر ، فإنى أحسب أنى قد خسرت جميع الأشياء التي
عرضت لها في مواضعها ، بحيث أن من يقرأونه بشيء من الالتباء سيكون لديهم
ما يدعوهم إلى الاعتقاد بأنه لا حاجة إلى التماس مبادئ أخرى غير ما قررت
للوصول إلى أرفع معرفة أتيح للذهن الإنسانى أن يبلغها . فإذا قرأوا مؤلفاتى
أولا وحرصوا على ملاحظة تفسيرها للمسائل المختلفة ، وإذا تصفحوا أيضا
مؤلفات غيرى ، لرأوا قلة ما أدلوا فيها من الأدلة المقبولة لتفسير تلك المسائل
نفسها بمبادئ مخالفة لمبادئى . وأود أقول لهم ، كيما يتيسر لهم القيام بما أدعوهم
إليه ، إن أولئك الذين ألفوا آرائى يلقون فى فهم مؤلفات غيرى وفى معرفة قيمتها
الحقيقية عناء أقل بكثير مما يلقاه من لم يألوا تلك الآراء . وهذا عكس ما قلت

(١) تبين المبادئ الأولى بعلامتين : أن تكون واضحة جدا ، وأن يكون
من الممكن أن نستخلص منها جميع الأشياء الأخرى . ولقد أراد ديكارت حين
كتب « مبادئ الفلاسفة » أن يبين بالتجربة أن مبادئ فلسفته قد استوفت
الشرط الثانى ، إذ أن المبادئ فى الواقع تفسير عام للأشياء بواسطة
المبادئ الأولى .

منذ قليل عمن بدأوا بدراسة الفلسفة القديمة ، من أنهم كلما زاد اشتغالهم بها قل في الغالب استعدادهم لتعلم الفلسفة الحققة .

وأود أن أضيف كلمة عن رأيي في الطريقة التي أنصح بها في قراءة هذا الكتاب ، وهي أني أود للقارئ أن يتصفح كله أولا كما يتصفح رواية دون أن يحتمل انتباهه من أمره عسرا ودون أن يقف عند الصعوبات التي قد تعترض سبيله فيه حتى يلم إلماما عاما بالموضوعات التي تناولتها . فإذا وجد بعد ذلك أنها جديرة بأن تبحث ، ورغب في استطلاع أسبابها استطاع أن يقرأ الكتاب مرة أخرى لكي يلتفت إلى ارتباط أفكارها واتصالها . ولكن لا ينبغي أن يطرح الكتاب إذا لم يبين ذلك الارتباط في كل المواضع أو لم يفهم أفكاره كلها ، بل ينبغي أن يضع بالقلم علامة يزاء المواضع التي يجد فيها صعوبة ، وأن يمضي في القراءة دون توقف حتى النهاية . واعتقادي أنه إذا قرأ الكتاب مرة ثالثة فسيجد فيه حلا لأغلب الصعوبات التي وضع العلامات يزاؤها من قبل . فإذا بقيت بعد ذلك بعض الصعوبات وجد لها الحل أخيرا متى أعاد القراءة .

لقد استرعى نظري عند دراسة طبائع المفكرين على اختلافها أنه لا يكاد يوجد منهم من قد بلغ من الغلظة والتخلف ما يجعله عاجزا عن أن يثوب إلى الرأي السديد ، بل أن يحصل أرفع العلوم متى وجه التوجيه السليم . وهذا يمكن إثباته كذلك بدليل العقل : لأنه ما دامت المبادئ واضحة ، وما دام لا ينبغي أن يستخلص منها شيء إلا باستدلالات بديهية جدا ، فكل امرئ لديه دائما من قوة الذهن ما يعينه على فهم الأشياء التي يعتمد عليها . ولكن فضلا عن العقبات الناشئة من الأوهام الغدائنة التي لا يخلو منها أحد خلوا تاما ، وإن تكن أشد إضرارا بمن أحوالوا دراسة العلوم الفاسدة ، فيكاد يحدث دائما أن أصحاب الأذهان المعتدلة يهملون الدراسة لأنهم لا يظنون أنهم قادرون عليها ، وأن غيرهم ممن هم أشد منهم حماسة يتعجلون فيشتتون ، وكثيرا ما يؤدي تعجلهم إلى أن يتلقوا

مبادئ ليست بدينية يستخلصون منها نتائج غير يقينية^(١) . ولذلك أود أن أؤكد
لبن يبالغون في عدم الاطمئنان إلى قوة أذهانهم بأنه لا شيء في مؤلفاتي إلا
ويستطيعون أن يفهموه إذا بذلوا جهودهم في بحثه . ومع ذلك فأود كذلك أن
أخذر الآخرين بأن أصحاب الأذهان الممتازة أنفسهم يحتاجون إلى كثير من
الوقت والانتباه لكي يلاحظوا جميع الأشياء التي قصدت تضمينها في كتابي .

ثم لكي أعين القارئ على جودة التصور لقصدى من نشر « المبادئ »
أود هنا أن أشرح الترتيب الذي يبدو لي أن من الواجب اتباعه للاستزادة من
المعرفة . فأقول أولاً إن الإنسان الذي لا يملك بعد إلا المعرفة العامة الناقصة
التي يمكن تحصيلها بالوسائل الأربع التي شرحتها فيما تقدم ، يجب قبل كل شيء
أن يسعى إلى أن يؤلف لنفسه مذهباً أخلاقياً يكفي لتنظيم أعماله في الحياة : لأن
هذا الأمر لا يحتمل إرجاء ، ولأننا ينبغي على الخصوص أن نسعى إلى الحياة
الصحيحة^(٢) . وبعد ذلك ينبغي أيضاً أن يدرس المنطق ولا أقصد منطق المدرسين :

(١) يرى ديكارت أن التعجل والتهور سيان رئيسيان من أسباب الخطأ .
(٢) بين ديكارت في كتاب « المقال في المنهج » أنه قبل أن يضع معارفه
موضع الشك قد ألف لنفسه أخلاقاً مؤقتة : « وأخيراً لما كان لا يكفي قبل البدء
في تجديد المسكن الذي نقيم فيه أن نهدمه ، وأن نحصل مواد العمارة والمعارفين
أو أن نعمل بأنفسنا في العمارة ، وأن نكون عدا ذلك قد وضعنا له الرسم
بعناية ، بل يجب كذلك أن يكون لنا مسكن آخر نستطيع أن نأوي إليه في راحة
أثناء العمل في ذلك المسكن . وكذلك لكي لا أظل متردداً في أعمال حينما يجبرني
العقل على ذلك في أحكامي ، ولكي لا أحرم نفسي منذ الآن من أسعد حياة أقدر
عليها ، فإنني وضعت لنفسي قواعد الأخلاق مؤقتة » (القسم الثالث الترجمة
العربية القاهرة سنة ١٩٣٠ ص ٧٣)

لأنه على التدقيق ليس إلا جدلاً يعلم الوسائل لإفهام غيرنا الأشياء التي نعلمها ،
أو للإدلاء دون حكم بأقوال كثيرة عن الأشياء التي لا نعرفها ؛ فهو بذلك يفسد
الحكم السليم دون أن ينميه ، بل أقصد المنطق الذي يعلم المرء توجيه عقله
لا اكتشاف الحقائق التي يجهلها . ولما كان كثير الاعتماد على الاستعمال ، فيجمل أن
يتدرب المرء زمناً طويلاً على ممارسة قواعد المتصلة بالمسائل السهلة البسيطة كمسائل
الرياضيات (١) . ثم إذا اكتسب عادة الاهتمام إلى الحقيقة في هذه المسائل ،
وجب أن يبدأ في جذب الإقبال على الفلسفة الحققة ، (٢) التي جزؤها الأول هو
المتافيزيقا التي تحتوى على مبادئ المعرفة ، ومن بينها تفسير أهم صفات الله
ولا مادية النفوس ، وجميع المعاني الواضحة البسيطة المودعة فينا (٣) . والثاني هو

(١) قابل ديكارت في هذه الفقرة بين منهجه وبين منطق القدماء : فنطاق
هؤلاء يشتمل على معان مغطاة لاضابط له على مسوغات الاطمئنان إليها ، وهو
يحللها ويفصل بعضها عن بعض ويستخرج منها كل ما تحتوى عليه . وإذن فهو
لا يمدو أن يكون وسيلة للعرض والبسط . فإذا كانت مقدمات صحيحة كانت
النتائج التي ينتهي إليها صحيحة ، وإذا كانت مقدمات فاسدة كانت نتائجها فاسدة
أما المنهج فبخلاف ذلك : إنه يعلم المرء توجيه عقله للكشف عن الحقائق
التي يجهلها .

(٢) المنهج الديكارتي شامل ، ينطبق أيضاً على جميع أجزاء العلم ، والمسالك
التي يتخذها لتوجيه ذهن نحو الحقيقة هي بعينها دائماً . ومع ذلك فن حيث إنه
جاء من الرياضيات فتنطبقه على الرياضيات أيسر سبيل للتدرب عليه .

(٣) هذا هو النظام الذي اتبعه ديكارت في القسم الأول من كتاب
« مبادئ الفلسفة » .

الفيزيقا ، ويبحث فيها على العموم . بعد أن يكون المرء قد وجد المبادئ الحققة للأشياء المادية ، عن ماهية الكون كله ، وعلى الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وطبيعة جميع الأجسام التي توجد حولها ، مثل الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى وبعد ذلك يحتاج أيضاً إلى أن يفحص على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وخصوصاً طبيعة الإنسان لكي يستطيع المرء بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى التي فيها منفعة له . (١) فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي الطب والميكانيكا والأخلاق ، وأعني الأخلاق الرفع والأكل التي لما كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى ، فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة (٢) .

ومن حيث أن المرء لا يجنى الثمرات من جذور الأشجار ولا من جذوعها بل من أطراف فروعها ، فكذلك أكبر منفعة للفلسفة تعتمد على أجزائها التي

-
- (١) المنهج الديكارتي يذهب من البسيط إلى المركب ، ومن العام إلى الخاص
- (٢) يرى ديكارت أن الفلسفة واحدة : الميتافيزيقا تزودنا بالمبادئ الأولى للأشياء ؛ والفيزيقا تطبقها على تفسير الظواهر في العالم الخارجي ؛ ومن الفيزيقا اشتق علما صيغة عملية أو فنان هما الميكانيكا والطب ؛ وأخيراً من الفلسفة كلها اشتقت الأخلاق الحقيقية التي هي المرتبة الأخيرة للحكمة والتي هي عبارة عن حياة المرء وفقاً لنظام العالم ، واخضاع إرادته لنظام الأشياء . وإذا كانت فلسفة ديكارت تبدو نظرية فقد كانت لديكارت على الدوام مشاغل عملية : كان يريد أن ينشئ طباً قائماً على العقل ، وكان دائم الاهتمام بالأخلاق . كتب إلى شانو ، أن أوكد وسيلة لمعرفة السبيل إلى أن نحيا هي أن نعرف مقدماً من نحن وما العالم الذي نعيش فيه ومن خالق هذا الكون الذي نسكنه .

لايستطاع تعلمها إلا آخر الأمر^(١) . ولكن مع أنى أكاد أجهلها كلها ، فإن دأبى على خدمة الجمهور جعلنى أنشر ، منذ سنوات عشر أو اثنتى عشرة سنة ، بضع محاولات فى أمور كان يبدو لى أنى قد تعلمتها . والجزء الأول من هذه المحاولات مقال فى المنهج لحسن توجيه العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم ، وفيه لخصت القواعد الرئيسية للمنطق ولذهب فى الأخلاق ناقص يستطيع المرء اتباعه مؤقتاً ريثما يجد خيراً منه : والجزاء الأخرى رسائل ثلاث : إحداها عن « البصريات » ، والأخرى عن « الآثار العلوية » ، والثالثة عن الهندسة^(٢) . وقد قصدت « بالبصريات » أن أبين أن فى إمكان المرء أن يمشى فى سبيل الفلسفة شوطاً بعيداً لكى يصل عن طريقها إلى معرفة الفنون النافعة للحياة ، نظراً إلى أن اختراع النظارات المقرية الذى ثمرته فيها هو من أشق ما حاوله الإنسان من اختراعات . وأردت « بالآثار العلوية » أن يقين للناس الفرق بين الفلسفة التى أتمدها وتلك التى يعلمونها فى المدارس : حيث جرت عادة القوم بأن يتناولوا هذه الموضوعات عينها . وأخيراً حسبت أنى بالهندسة أثبتت أنى اهتديت إلى أشياء كثيرة كانت محاولة من قبل : وبذلك وطأت سبيلاً للاعتقاد بأن من الممكن اكتشاف أشياء أخرى غيرها . وقصدى من ذلك أن أمتحك بهذا جميع الناس على البحث عن الحقيقة^(٣) . ومنذ ذلك الحين ، وقد تنبأت بما قد يجده كثيرون

(١) المقصود هنا المنفعة العملية والخدمات التى يمكن الحصول عليها من الميكانيكا والطب والأخلاق متى استنبطت من علم صحيح .

(٢) الكتاب الذى نشره ديكارت سنة ١٦٣٧ كان يتضمن «المقال فى المنهج لحسن توجيه العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم» ، ثم البصريات والهندسة ،

وهى محاولات فى ذلك المنهج .

(٣) الهندسة كتاب ذو أهمية كبرى فى تاريخ العلوم الرياضية ، فيه عرض لأمم الكشوف التى توصل إليها ديكارت فى الرياضيات .

من صعوبة في تصور أسس الميتافيزيقا . حاولت أن أشرح أهم مباحثها في كتاب تأملات (١) ليس في الأصل كبيراً ، ولكن زاد حجمه واتضحت مادته كثيراً بما أضيف إليه من اعتراضات أرسلها إلى بعضه أشخاص كثيرون من المتبحرين جداً في العلم ؛ ومن ردود قيدها على تلك الاعتراضات . وأخيراً لما بدا لي أن تلك الرسائل السابقة قد مهدت أذهان القراء لتلقي مبادئ الفلسفة رأيت أيضاً أن أنشر هذه المبادئ .

وقد قسمت الكتاب أربعة أجزاء يحتوي الأول منها على مبادئ المعرفة ، وهو ما يمكن أن يسمى الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا . ولكي يفهم جيداً يحمل أولاً أن يقرأ كتاب «التأملات» الذي كتبه في هذا الموضوع (٢) والأقسام الثلاثة الأخرى تحوي أعم ما في الفيزيقا ، أعني تفسير القوانين الأولى أو مبادئ الطبيعة، وهي أي نحو خلقت السماوات والنجوم والثوابت والكواكب والشهب والكون كله على العموم ، وعلى الخصوص طبيعة هذه الأرض وهذا الهواء والماء والنار والمغناطيس ، وهي الأجسام التي يمكن أن نراها عموماً محيطة بها ، وطبيعة جميع الصفات التي نلاحظها في هذه الأجسام ، كالنور والحرارة والثقل وما شابه ذلك : وبهذا أحسب أنني بدأت أفسر الفلسفة كلها بترتيب ، دون أن أغفل شيئاً مما يجب تقديمه على الأشياء الأخيرة التي كتبت عنها .

ولكن لكي أنهض بهذا المشروع وأمضي فيه حتى غايته ينبغي فيما يلي

(١) يشير إلى كتاب التأملات في الفلسفة الأولى الذي ظهر باللاتينية سنة

١٦٤١ ، ونشرت ترجمته الفرنسية بقلم الدوق دولوين سنة ١٦٤٧ (انظر : ترجمتها العربية ، الطبعة الثانية سنة ١٩٥٦) .

(٢) القسم الأول من كتاب «المبادئ» ، الذي نشره اليوم : هو خلاصة

لمبادئ الميتافيزيقا الديكارتية .

أن أفسر كذلك طبيعة كل واحد من الأجسام الأخرى الأخص والموجودة على الأرض ، أعنى طبيعة المعادن والنبات والحيوان وخصراً الإنسان ، ثم يجب أن أبحث بحثاً دقيقاً في الطب والأخلاق والميكانيكا . هذا ما ينبغي أن أعمل لكي أعطي الناس بناء للفلسفة تماماً . ولا يخامرني بعد شعور بأنني بلغت من كبر السن ، ولا من عدم الاطمئنان إلى قواي ، ولا من البعد عن معرفة ما يتبقى ، مبلغاً يحول دون الإقدام على إتمام المشروع إذا توافرت لدى إمكانية القيام بجميع التجارب التي أحتاج إليها تأييداً لاستدلالاتي وتبريراً لها. (١) ولكن لما رأيت أن ذلك يقتضي نفقات لا قبل لفرد مثلي على تحملها ما لم يجد لدى الجمهور عوناً له ، ولما رأيت أنه لا ينبغي لي أن أنتظر هذا العون ، فقد بدا لي أن الأولى أن أقنع بالدرس ابتغاء تثقيف نفسي ، وأن خلفائي سيهتمون لي العذر إذا ما تقاعدت عن العمل من أجلهم في المستقبل .

(١) إن نيزيقا ديكرت — كما يقول ليار — مطبوعة بطابع الأولية ، أي التقدم بالرتبة والصدارة العقلية : فهي تمثل العالم الخارجي على غرار جهاز آلي ، كل شيء فيه يتبع قانون الأشكال والحركات . وهذا التصور لا يأتي من التجربة ، بل من الذهن الذي لا يرى في العالم الحي من وضوح وتميز ، وبالتالي من حقيقة وواقع ، إلا في الامتداد والشكل والحركة . بيد أن التجربة بمعناها الدقيق تؤدي دوراً هاماً في هذه الفيزيكا الرياضية : فهي التي تضع المشكلة التي يطلب حلها . ومبادئ الفيزيكا ، مهما تكن أولية ، لا تستغنى عن التجربة : فإتينا لانعرف بالعقل وجود العالم وخواص الظواهر بل بالتجربة ؛ ونستطيع أن نتصور بالفكر عدداً لا متناهياً من العوالم المختلفة الممكنة ، لكن التجربة وحدها تكشف لنا عن العالم الواقعي الذي يتعين تفسيره ؛ إنها تعين أيضاً على إظهار مدى الانطباق بين التصورات والوقائع : ولذلك رأينا ديكرت دائم الحرص على =

بيد أنه لكي يستطيع الجمهور أن يرى مبلغ ما قدمت له من قبل من خدمات ، سأقول ماهنا ما هي الثمرات التي أظن أن في الإمكان استخلاصها من مبادئ . الأولى هي الرضا الذي يناله المرء حين يجد فيها حقائق كثيرة كانت مجهولة من قبل : فلو تكن الحقيقة في أكثر الأحيان أقل إثارة لخيالنا من الأكاذيب والأوهام ، بالنظر إلى أنها تبدو أقل بهاء وأكثر بساطة ، فإن الرضا الذي تعطيه أبقى وأمتن والثمرة الثانية هي أن المرء بدراسته هذه المبادئ يتدرج على إجابة الحكم على جميع الأشياء التي تعرض له ، فيكتسب بذلك عادات الحكماء . ومن هذا الوجه ستكون لمبادئ نتيجة مختلفة كل الاختلاف عن نتيجة الفلسفة الشائعة ، لأن من الميسور أن نلاحظ فيمن يسميهم الناس متحذلقين بأنها تجعلهم أقل قدرة على التعقل مما لو كانوا مجهلون . والثمرة الثالثة أن الحقائق التي تتضمنها لما كانت واضحة جداً و يقينية جداً فإنها تبعد كل مثار للنزاع ، فتهدئ النفوس للوداعة والوئام . وبخلاف ذلك مجادلات المدرسين ، فإنها إذ تجعل من حفظوها — دون شعور منهم — أشد لجاجة وعناداً ، ربما كانت العلة الأولى فيما يشتجر الآن بين الناس من شقاق وخصام . والثمرة الأخيرة الكبرى لهذه المادى أن في الإمكان لمن يراها أن يكتشف حقائق كثيرة لم أفسرها . فإذا انتقل المرء شيئاً فشيئاً من بعض هذه الحقائق إلى بعضها الآخر استطاع أن يحصل مع الأيام

== الجمع بين العقل والتجربة ، ويقول لنا « باييه » صاحب سيرة الفيلسوف : « إن الشتاء كله الذي قضاء ديكارت في أمستردام سنة ١٦٢٩ قد انصرف فيه إلى دراسة علم التشريح وقد قال للاب « مرسن » بأن شغفه بهذه المعرفة قد دفعه إلى أن يذهب كل يوم إلى قصاب ليشهد وهو يقوم بذبح البهائم . وكان يحمل معه إلى بيته بعض أجزاء من الحيوان ليقوم بتشريخها بنفسه وعلى راحته ، (انظر ليار : « ديكارت » فصل عن دور التجربة في الفيزيكا الديكارتية) .

معرفة كاملة بالفلسفة كلها ، وأن يرقى إلى أعلى درجة من درجات الحكمة .
والأمر هنا كما ترى في جميع الفنون : فإنها وإن تكن في البداية شاقة وناقصة ،
إلا أنها من حيث اشتغالها على شيء من الحق تؤيد التجربة نتيجته ، فهي تسكمل
شيئاً فشيئاً بالاستعمال ؛ كذلك حين يملك المرء مبادئ حقيقية في الفلسفة واتباعها لم
يمكن أن يخلو من أن يجد في بعض الأحيان حقائق أخرى . وما من دليل على
فساد مبادئ أرسطو أقوى من أن تقول بأن الناس قد اتبعوها منذ قرون عديدة
دون أن يحرزوا أى تقدم عن طريقها (١) .

وأنا أعلم جيداً أن من الناس من يتعجلون تعجلاً شديداً في أحكامهم ،
ويقصرون عن اتخاذ أسباب الحيلة والتبصر في أعمالهم ، فلا يستطيعون ، وإن
ملكوا أسساً متينة ، أن يبنوا بناء قوياً : ولما كان هؤلاء في العادة أسرع الناس
إلى تأليف الكتب فإنهم يستطيعون في وقت قصير أن يفسدوا كل ما صنعت ، وأن
يدخلوا الاضطراب والشك في طريقتي في التفلسف ، مع أنني حرصت على أن
أبعدهما عنهما ، إذا تلقى الناس مؤلفاتهم فحسبوها مؤلفاتي أو أنها مليئة بأرائي .
ولقد رأيت منذ عهد قريب هذه التجربة في واحد من كان أكبر الظن فيه أنه
حريص على أن يكون من أنصارى (٢) ، بل إنه رجل قلت عنه في بعض ما كتبت
لأنني مطمئن إلى فهمه اطمئناناً يجعلني أعتقد أنه لا يمكن أن يدلي برأى إلا ويحلوا
لي أن أتنبأه : فقد نشر في العام الماضي كتاباً عنوانه « أسس الفيزيكا » ، يبدو
أنه لم يكتب فيه شيئاً عن الفيزيكا والطب إلا وقد اقتبس من مؤلفاتي إما من

(١) يلاحظ أن المعيار الذي اتخذته ديكارت هنا هو نفس المعيار الذي سيتبعه
« البراجماتيون » ، في عصرنا وهو أن نقياس الحقيقة في فكرة من الأفكار هو
مبلغ ما فيها من خصوصية وما يترتب عليها من آثار .

(٢) هو هنري لروا Henry Leroy

المؤلفات التي نشرتها أو من مؤلف آخر ناقص عن طبيعة الحيوان ووقع بين يديه. بيد أنه حرّف مواضع القول وغير ترتيب التفكير، وأبكر بعض حقائق الميتافيزيقا التي يلزم أن تستند إليها الفيزيقا كلها^(١). ولذلك أراني مضطراً إلى أن أبرأ منه براءة تامة وأن أرجو القراء هاهنا أن لا ينسبوا إلىّ قط رأياً ما لم يجدوه مصرحاً به في كتبى، وأن لا يقبلوا شيئاً على أنه حق، لاني مؤلفاتي ولا في غيرها، ما لم يروه — في وضوح — مستتجاً من المبادئ الحقّة.

وأما أعلم أيضاً أنه قد تمضى قرون عديدة قبل أن يتاح للناس أن يستخلصوا من هذه المبادئ جميع الحقائق التي يستطيع استخلاصها منها،^(٢) إما لأن أغلب الحقائق التي لم يهتد إليها بعد تعتمد على بعض التجارب الخاصة التي لا تتحقق قط بطريق المصادفة. بل يلزم أن ينقطع لها رجال شديدو الذكاء يبذلون الجهد والمال في سبيل البحث عنها، وإما لأن من العسير أن يجتمع لأشخاص بعينهم أن يبرعوا في حسن استخدامها وأن تكون لهم القدرة على إجرائها؛ وكذلك لأن أغلب أصحاب الأذهان الفائقة قد بلغ من سوء رأيهم في الفلسفة السائدة حتى اليوم من عيوب — أنهم لن يستطيعوا قط أن يعقدوا عزمهم على الإشتغال بالبحث عن فلسفة أفضل منها.

ولكني أقول في الختام إنه إذا كان الاختلاف الذي سيرونه بين هذه المبادئ وبين مبادئ أى مذهب آخر، والمركب الكبير من الحقائق التي يمكن أن

(١) مهما اختلف الآراء في الصلة بين الميتافيزيقا والفيزيقا عند ديكارت فني الواضح أن نيته الأخيرة وهى تلك التي تتجلى صراحة في كتاب «المبادئ»، هى أن يربط الفيزيقا كلها بالميتافيزيقا.

(٢) إن ديكارت مفتتح بما لمبادته من يقين مطلق وبما لمنهجه من صدق مبرأ من الخطأ.

تستخلص منها يجعلهم يعرفون أهمية الاستمرار في بحث هذا الحقائق ومدى ما
يستطيع أن يوصلنا إليه من درجات الحكمة وكمال الحياة وغبطتها ، فإن مقتنع
بأنه لن يوجد واحد لا يحاول أن يشغل نفسه بهذا البحث المفيد أو على الأقل
لا يؤيد ولا يعاون بكل قواه أوائله الذين يهبون أنفسهم للمضي في هذا
السبيل موفقين .

إن أمنتى أن يأتي يوم يشهد فيه خلفاؤنا هذه العقبي السعيدة ، الخ (١) .

(١) يلاحظ قارىء ديكارت شيئاً من الاختلاف في نغمة الكلام بين ما يقوله
الفيلسوف في هذه الرسالة إلى مترجم « المبادئ » ، (١٦٤٤) وبين ما قاله في
كتابه « مقال في المنهج » ، (١٦٣٧) . في كتاب « المقال » ، قدم ديكارت نفسه إلى
الجمهور في تواضع واستحياء ، وكأنما كان يعتذر عن سلوكه طريق الاستقلال
في البحث عن الحقيقة بنفسه ، محاذراً أن يظن في حديثه ما يشبه إساءة النصيح إلى
الناس . أما في هذا الكتاب فتراه يتحدث بنغمة شيخ مدرسة وصاحب مذهب ،
لا يشك لحظة في صحة مبادئه ولا في سلامة منهجه ، وينصح خلفائه من الباحثين
أن يسيروا في الطريق القويم الذي رسمه لهم ، ليظفروا وتظفر البشرية معهم
بالتصر المبين .

مبادئ الفلسفة

القسم الأول

في مبادئ المعرفة البشرية

في مبادئ المعرفة المشربية

١ - « في أنه للفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة في حياته إلى أن يضع الأشياء جميعاً موضع الشك بقدر ما في الامكان »

من حيث أننا كنا أطفالاً قبل أن نكون رجالاً، وأتينا قد أصبنا حيناً وأخطأنا حيناً آخر في الحكم على الأشياء التي عرضت لحواسنا حينها لم نكن قد استكملنا بعد استعمال عقولنا ، فإن أحكاماً كثيرة قد تعجلنا في إطلاقها تمنعنا من الوصول إلى معرفة الحقيقة ، وتثبت بنفوسنا تشبهاً يلوح لنا معه أن من المحال أن نتخلص منها ما لم نشرع ، مرة في الشك في جميع الأشياء التي قد نجد فيها أدنى شبهة من قلة اليقين .

٢ - « في أن من النافع أيضاً أن نعد جميع الأشياء التي يمكن الشك فيها غير صحيحة » .

قد يكون من النافع جداً أن نعد الأشياء التي قد نتخيل فيها أقل شك غير صحيحة ، حتى إذا وجدنا أن بعضها رغم هذا الاحتياط ، يبدو لنا بجلاء أنه صحيح ، اعتبرناه يقينياً جداً وعدناه أسهل ما يمكن معرفته (١) .

(١) يقول ديكارت في « للمقال » : « وقد بدأ لي أنه كان من اللازم . . أن أطرح في عداد الخطأ كل ما أستطيع أن اتخيل فيه أقل شك ، كيما أرى هل يتبقى بعد ذلك شيء في معتقدي لا يرقى إليه الشك أبداً » («المقال» ، القسم الرابع)

٣ - في أنه لا ينبغي أن نستعمل هذا الشك في تدبير أفعالنا .

على أن يردى أن نلاحظ أنى لا أقصد أن نستعمل الشك على هذا النحو إلا حين نشرع في العكوف على تأمل الحقيقة ، لأن من المحقق أننا فيما يختص بسلوك حياتنا مضطرون في معظم الأحيان إلى متابعة آراء ليست إلا احتمالية ، ذلك لأن فرص العمل في شئون حياتنا تكاد دائماً أن تقضى قبل أن يتيسر لنا أن نتخلص من جميع شكوكنا . فإذا صادفنا منها آراء كثيرة كهذه في موضوع واحد ، ولم نكن نستطيع ترجيح بعضها على البعض الآخر ، وكان العمل لا يحتمل أى تأخير ، فإن العقل يقضى بأن نختار منها رأياً ، وبعد اختياره أن نشاير على اتباعه كما لو كنا قد حكمنا عليه بأنه يقينى جداً (١) .

٤ - لم يمكن الشك في حقيقة الأشياء الحسية .

لكن لما كان غرضنا الآن مقصوراً على الانصراف إلى البحث عن الحقيقة ، فبوسعنا أن نشك أولاً بعدد الأشياء التى وقعت تحت حواسنا أو التى تخيلناها إطلاقاً فتساءل هل منها ما هو موجود حقاً فى العالم . وذلك لأن التجربة قد دللتنا على أن حواسنا قد خدعتنا فى مواطن كثيرة ، وأنه يكون من قلة التبصر أن نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة ، وكذلك لأننا نكاد نحلم دائماً ونحن ناثمون .

ويبدو لنا حينذاك أننا نحس بشدة وتخيّل بوضوح عدداً لا يحصى من الأشياء التى ليس لها وجود فى الخارج . ومتى صمم الإنسان على أن يشك فى كل

(١) لقد أبعد ديكارت الشك عن مجال الحياة العملية ، وقصره على مسائل النظر (انظر : « المقال ، القسم الثالث ، القاعدة الثانية) .

شيء لم يعد يجد علامة للتمييز بين الخواطر التي ترد علينا في حال النوم وتلك التي ترد علينا في حال اليقظة (١) .

هـ - لم يمكن الشك أيضاً في براهين الرياضة .

وبوسعنا أن نشك أيضاً في جميع الأشياء التي بدت لنا من قبل يقينية جداً . بل نشك في براهين الرياضة وفي مبادئها وإن تكن في ذاتها جلية جلاء كافياً . لأن من الناس من أخطأوا وهم يفكرون في مثل هذه الأمور ، وعلى الخصوص لأننا علمنا أن الله الذي خلقنا يستطيع أن يفعل ما يشاء ، وما ندري بعد فربما كانت مشيئته أن يجعلنا بحيث نكون دائماً على ضلال ، حتى في الأشياء التي نظن أننا على بينة منها ، فانه ما دام قد سمح بأن نضل في بعض الأحيان ، كما علمنا من ملاحظة الواقع ، فلم لا يستطيع أن يسمح بأن نضل على الدوام ؟ وإذا افترضنا أن إلهاً واسع القدرة ليس هو باري وجودنا ، فبقدر ما نفترض هذا الخالق أقل قدرة يكون لدينا أسباب أدعى إلى الاعتقاد بأننا لم نبلغ من الكمال ما يحول دون تعرضنا للضلال باستمرار .

٦ - في أن لنا حرية اختيار تجعلنا نستطيع أن نمسك عن التصديق بالأشياء المشكوك فيها : ومن ثم نصون أنفسنا من الوقوع في الضلال :

لكن هل فرض أن الذي خلقنا واسع القدرة : وعلى فرض أنه يرضيه إضلالنا . فنحن لا نخلو من أن نجد في أنفسنا حرية نستطيع بها إذا شئنا أن نمتنع

(١) انظر ما يقوله ديكارت عن الأحلام في التأمل السادس ، إذ بين المحك العملي للتمييز بين مدركات اليقظة ومدركات النوم (« التأملات » ، ترجمتها العربية ص ١٩٤) .

عن التصديق بالأشياء التي لا نعرفها حق المعرفة . وبهذا تمنع أنفسنا من الضلال (١) .

٧ - في أننا لانستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين وأن هذه أول معرفة يقينية يستطاع الحصول عليها .

ونحن حين نرفض على هذا النحو كل ما يمكننا أن نشك فيه بل وحين نخاله باطلا ، يكون من الميسور لنا أن نفترض أنه لا يوجد إله ولا سماء ولا أرض ، وأنه ليس لنا أبدان . لكننا لانستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعاً ، لأن عما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما يفكر لا يكون موجوداً حتماً حينما يفكر . وعلى الرغم من أشد الافتراضات شططاً فإننا لانستطيع أن تمنع أنفسنا من الاعتقاد بأن هذه النتيجة : أنا أفكر ، وإذن فأنا موجود (٢) صحيحة . وبالتالي أنها أهم وأوثق معرفة تعرض لمن يدير أفكاره بترتيب (٣) :

٨ - في أننا نعرف أيضاً بعد ذلك التمييز القائم بين النفس والبدن :

ويبدو لي أيضاً أن هذا المسلك هو خير المسالك التي نستطيع أن نختارها لكي نعرف طبيعة النفس وأنها جوهر متميز كل التميز عن البدن : لأننا حين نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن في أنه ليس خارج فكرنا شيء هو

(١) إن هذه المقدرة على الإمساك عن الحكم هي الدليل الأكبر على ما أودع الله فينا من حرية (قارن المادة ٣٩ من « المبادئ »)

(٢) هذا الدليل المشهور باسم « الكوجيتو ، مبدسوط بسطاً تحليلياً لماحاً في التأمل الثاني .

(٣) انظر ما يقوله ديكارت عن الترتيب والدور الذي يقوم به في بناء العلم (المقال في المنهج ، القسم الثاني ، القاعدة الثالثة) .

موجود حقاً ، نعرف جلياً أننا لا نحتاج لكي نكون موجودين إلى أى شيء آخر .
يمكن أن يعزى إلى الجسم ، وإنما وجودنا بفكرنا وحده . وإذن ففكرتنا عن
نفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم ، وهذه الفكرة أكثر يقيناً .
بالنظر إلى أننا لا نزال نشك في وجود أى جسم في حين أننا نعرف على وجه
اليقين أننا نفكر .

٩ - ما هو الفكر :

أقصد بلفظ الفكر كل ما يختلج فينا بحيث ندركه بأنفسنا إدراكاً مباشراً .
ومن أجل هذا لا يقتصر مجال الفكر على التعقل والإرادة والتخيل ، بل
يتناول الاحساس أيضاً . لأنني حين أقول : أنا أرى وأمشي ، وإذن فأنا موجود ،
وحين أقصد من الكلام على الرؤية أو المشي عمل عيني أو ساقى ، لا يكون استنتاجي
استنتاجاً يقينياً يتفق معه كل شك : فقد أظن أنني أرى أو أمشي دون أن
أفتح عيني أو أبرح مكاني ، كما يحدث لي أحياناً وأنا نائم ، بل ربما يقع لي هذا
الظن نفسه لو لم يكن لي جسم على الإطلاق . ولكن حين أريد أن أتحدث فقط
عن عمل فكري أو وجداني أى عن المعرفة التي أجدها في نفسي والتي تخيل لي أنني
أرى أو أمشي ، تكون هذه النتيجة صحيحة لاستطيع أن أشك فيها ، لأنها
ترجع إلى النفس ، التي لها وحدها ملكة الوعي أو التفكير على أى نحو آخر (١) .

(١) يقصد ديكارت بالفكر كل ما يقع في الوعي ، أو الوجدان ، .
فالتعقل والإرادة والتخيل والشعور كلها وجوه مختلفة للفكر . وهو يقول في
التأمل الثاني : وما الشيء المفكر ؟ إنه شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفي
ويريد ولا يريد ويتخيل ويحس أيضاً ، (ترجمتنا للتأملات ص ٦٧) . والفكر
هو نقطة البداية وقد نخطئ فيها هو موضوع فكرنا ، ولكن هذا لا ينال حقيقة
فكرنا ، فسواء كان فكرنا خاطئاً أو صحيحاً فهو مائل فينا .

١٠ - في أن من المعاني ما تكون واضحة كل الوضوح بذاتها ، وتصير غامضة متى أريد تعريفها على طريقة المدرسين وأنها لا تكتسب بالدرس بل تولد معنا :

لا أفسر هنا ألفاظاً أخرى كثيرة قد استعملتها من قبل وسوف أستعملها من بعد ، لأنني لأظن أن من يقرأون كتاباتي من باغ به الغباء درجة تحول بينه وبين أن يفهم من نفسه معنى هذه الألفاظ . ثم إنني لاحظت أن الفلاسفة أرادوا أن يفسروا ، وفقاً لقواعد منطقهم ، أشياء هي في ذاتها جلية واضحة ، فلم يستطيعوا إلا أن يجعلوها أشد غموضاً . وأنا حين قلت إن هذه القضية : « أفكر وإذن فأنا موجود » هي أول وأوثق قضية تعرض لمن يتفلسف على نهج مرتب ، لم أنكر أنه يلزمنا أن نعرف أولاً ما هو الفكر وما هو اليقين وما هو الوجود ، وأنه لكي نفكر يجب أن نكون موجودين وما شبه ذلك . لكن لما كانت هذه معاني بسيطة كل البساطة ولا تعطينا في ذاتها معرفة لأي شيء موجود ، لم أر ضرورة لإحصائها هنا (١) .

١١ - كيف نستطيع أن نعرف نفوسنا معرفة أوضح من معرفتنا لأجسامنا (٢) :

ولكن لكي نعرف كيف أن معرفتنا لفكرنا سابقة على معرفتنا لجسمنا وأنها أشد منها بداهة ، بحيث أنه لو انعدم الجسم لكننا محققين في أن نذهب إلى

(١) سيوجه « ليبنتز » اللوم إلى ديكارت ، لأنه لم يعرف المعاني الأساسية في فلسفته ، وسيشيد بالقاعدة التي جرى عليها « المدرسيون » ، وهي أنه لا ينبغي أن تتكلم عن شيء ما لم نضع له تعريفاً (من تعليق دوراندان ، هامش ص ٥٧)
(٢) (راجع : ديكارت : « التأملات » : التأمل الثاني)

أن ماهية الفكر لا تخلو من أن تكون موجودة بتامها ، يجمل بنا أن نلاحظ أنه قد ظهر لنا بتور فطري مودع في نفوسنا أن العدم ليست له صفات ولا خواص وأنه حيث ندرك بعض هذه الصفات هناك فلا بد من جوهر تعتمد عليه . وكذلك يظهرنا هذا النور عينه على أن معرفتنا للشيء أو للجوهر تكون أشمل بمقدار ما نستكشف فيه من صفات أوفر . ولانكتنا تقطع بأننا نلاحظ من الخواص في فكرنا ما يزيد بكثير على ما نلاحظ في أى شيء آخر مهما يكن ، إذ ما من شيء يثيرنا إلى المعرفة من أى نوع إلا ويكون دفعه لنا على معرفة فكرنا أعظم وأوثق . مثال ذلك أنتى لو افترضت نفسى بأن هنالك أرضا لآتى لمسها وأراها ، فيلزمنى من باب أولى أن أكون مقتنعا بأن فكرى كأن أو موجود ، إذ أنتى ربما ظننت أنتى المس الأرض مع أنه قد لا يكون هنالك أرض على الإطلاق ، ولأنه ليس من الممكن أن تكون إنيتى ، أى نفسى ، غير موجودة ، بينما يكون لديها هذا الظن . نستطيع أن نخالص إلى النتيجة عينها في جميع الأشياء الأخرى التى تعرض لفكرنا ، أعنى بذلك أننا نحن الذين نفكر فيها ، موجودون حق ولو كانت هذه الأشياء باطلة أو لم يكن لها وجود على الإطلاق .

١٢ — لم كان الناس جميعاً لا يعرفون النفس على هذا النحو ؟

إن من لم يسلكوا سبيل التفلسف المرتب قد أدلوا بأراء أخرى في هذا الموضوع ، لأنهم يبدلون القدر اللازم من العناية للتمييز بين النفس أو الجوهر المفكر ، وبين الجسم أو الجوهر الممتد طولا وعرضا وعمقا . إنهم لم يجدوا غضاضة في الاعتقاد بأنهم هم أنفسهم موجودون ، وأن وثوقهم من هذا الوجود أشد من وثوقهم من أى شيء آخر . لكنهم لم يلتفتوا إلى أننا ما دمنا بسبيل اليقين الميتافيزيقى فقد كان يتعين عليهم حين استعمالوا لفظ «أنفسهم» أن يفهوا منه ما هنا فكرهم أو روحهم فقط ، ومن حيث أنهم قد آثروا الظن بأن المقصود

هو أجسامهم التي يرونها ويعيرونهم ويلبسونها بأيديهم ، وينسبون إليها خطأ ملكة
الحس ، فقد ترتب على ذلك أنهم لم يعرفوا طبيعة النفس معرفة متميزة .

١٣ — على أى معنى يمكن القول بأن من جهل الله فلن يستطيع أن
يعرف شيئا آخر معرفة يقينية .

ولكن الفكر ، الذى يعرف ذاته على هذا النحو وإن يكن بعد مقيما على
شكة في الاشياء الاخرى ، إذا استبصر فيما حوله بغية المضى في توسيع نطاق
معارفه ، يجد في ذاته أولا أفكارا (أو صوراً ذهنية لاشياء عديدة: فإذا اقتصر
عمله على تأملها دون أن يثبت أو أن ينفي وجود شيء في الخارج يطابق هذه
الأفكار كان في مأمن من خطر الوقوع في الضلال والفكر يهتدى أيضا إلى
بعض المعانى المشتركة ، فيؤلف منها براهين يبلغ من قوة إقناعها أنه لا يستطيع
الشك في حقيقتها متى تدبرها وأطال النظر فيها . ذلك أنه يجد في ذاته أفكاراً عن
الاعداد والاشكال ، وهو يملك أيضا من المعانى المشتركة ما نهى عنه بالمبدأ القائل
«إذا أضفنا كميات متساوية إلى كميات أخرى متساوية كانت حواصل الجمع متساوية»
وكثيراً غيرها لا تقل بداهة عنها ، يتيسر بها البرهنة على أن زوايا المثلث متساوية
لقائمتين .. الخ .

وما دام الفكر يدرك هذه المعانى ويدرك ترتيب المقدمات الذى استخلص
منه هذه النتيجة أو نتائج أخرى مماثلة لها ، فهو واثق كل الثقة من صحتها . ولكن
لما لم يكن في وسع الفكر دائما أن يتعقبا بما ينبغي من انتباه ، فإنه حين يتذكر
نتيجة دون انتباه إلى الترتيب الذى أدى إلى استخلاصها ، ويرى مع ذلك أن
بارئ وجوده كان في مقدوره أن يخلقه من طبيعة تجعله عرضة للخطأ في كل
ما يبدو له غاية في البداهة ، يتبين أنه محق في عدم الاطمئنان إلى حقيقة كل ما لا

يدركه إدراكاً متميزاً ، وأنه لن يصل إلى علم يقيني ما لم يعرف خالقه (١) .

١٤ — في إمكان إثبات وجود الله من أن ضرورة الكينونة أو الوجود متضمنة في تصورنا له .

وإذا عاد الفكر بعد ذلك واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه، فاكشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة، كامل غاية لكمال ، تيسر له أن يحكم بما يراه في هذه الفكرة من أن الله ، وهو ذلك الموجود الكامل على الإطلاق ، كائن أو موجود ، لأنه وإن يكن لديه أفكار متميزة عن أشياء أخرى كثيرة ، لكنه لا يلاحظ فيها شيئاً يؤكد له وجود موضوعاتها ، في حين أنه يدرك في هذه الفكرة أنها لا تتضمن الوجود الممكن فحسب ، كما هو الشأن في أفكاره عن الأشياء الأخرى ، بل الوجود الضروري الأبدى على الإطلاق .

ومن حيث أن الفكر يرى أنه من الضروري أن يكون متضمناً في الفكرة التي لديه عن المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، فهو راسخ الاقتناع بأن للمثلث الزوايا الثلاث المساوية لقائمتين، كذلك متى تصور الوجود الضروري الأبدى متضمناً في فكرته عن الموجود الكامل إطلاقاً ، ازم أن يستتبع أن هذا الموجود الكامل بإطلاق موجود حقاً .

١٥ — في أن ضرورة الوجود ليست متضمنة في فكرتنا عن الأشياء الأخرى ، بل إمكان الوجود فحسب .

ويستطيع الفكر أن يزداد وثوقاً من صحة هذه النتيجة إذا انتبه إلى أنه لا يجد في ذاته فكرة شيء آخر يتبين فيها وجوداً ضرورياً على هذا النحو من الإطلاق . وهو يتحقق من ذلك أن فكرة موجود كامل ومما من

نسيج الخيال بل أودعتها فيه طبيعة ثابتة حقيقية موجودة بالضرورة ، لأنها لا تتصور إلا مصاحبة لوجود ضروري (١).

(١) يقول ديكارت (في القسم الرابع من « المقال في المنهج ») ما نصه :
« أردت بعد ذلك أن أبحث عن حقائق أخرى ولما كنت قد اخترت موضوع أصحاب الهندسة الذي كنت أتصوره جسما متصلا أو فضاء لا محدودا طولا وعرضا وارتفاعا وعمقا ، وقابلا للانقسام إلى أجزاء مختلفة يمكن أن تتخذ أشكالا وأعظاما مختلفة ، ويمكن تحريكها أو نقلها على جميع الانحاء — لأن أصحاب الهندسة يفترضون ذلك كله في موضوع علمهم — فقد تصفحت من براهمينهم ما يرونه أبسطها . ولما تنبّهت إلى أن هذا اليقين العظيم الذي ينسبه الناس إليها إنما يستند إلى أننا نتصورها تصورها تصورا بديها وفقا للقاعدة التي ذكرتها من وقت قريب ، فقد تنبّهت كذلك إلى أنه لا شيء فيها يجعلني مستوثقا من موضوعها . لأنني تبيّنت مثلا أنني إذا افترضت مثلا لزوم أن تكون زواياها الثلاث مساوية لقائمتين ، ولكن هذا لم يكن من شأنه أن يجعلني مستوثقا من وجود أي مثلث في العالم . هذا في حين أنني عندما عدت إلى النظر في الفكرة التي في نفسي عن موجود كامل ، وجدت أن الوجود منطوق فيها على نحو ما قد انطوى في فكرة المثلث أن زواياها الثلاث مساوية لقائمتين أو في فكرة الدائرة أن جميع أجزائها على أبعاد متساوية من مركزها . ويلزم عن ذلك أن وجود الله (وهو الموجود الكامل) هو على الأقل مساو في اليقين لما تستطيع أن تبغ براهمين الهندسة ، (ينظر أيضا ما قاله ديكارت عن هذا الموضوع في التأمل الخامس) .

١٦ - في أن الأوهام تمنع الكثيرين من أن يتبينوا ما يتميز الله به من ضرورة الوجود .

والنفس أو الفكر لا يجد عناء في الإقتناع بهذه الحقيقة لو أنه تحرر من أوهامه . لكن لما كنا قد افقنا أن نفرق في جميع الأشياء الأخرى ، بين الماهية والوجود (١) : وكنا قادرين على أن نتخيل ما طاب لنا من صور ذهنية لأشياء ربما لم توجد قط وربما لا توجد أبداً ، فقد يحدث لنا ، حين لانسمو بأذهانتنا كما ينبغي إلى تأمل ذلك الموجود الكامل بإطلاق أن يساورنا الشك في أن تكون فكرتنا عن الله من قبيل تلك الأفكار التي نتخيلها كما يحلو لنا ، أو من تلك الأفكار الممكنة ، وإن لم يكن الوجود داخلاً بالضرورة في طبيعتها .

١٧ - في أنه بقدر ما تتصور من الكمال في شيء ، ينبغي أن نعتقد أن علته لابد أن تكون أوفر منه كلاً (٢) .

(١) « الماهية » عند ديكارت هي « الشيء » على نحو ما يكون في الذهن ، و « الوجود » هو « الشيء » من حيث هو موجود خارج الذهن ، (ديكارت : « رسائل ») . ويريد ديكارت هنا أن يقرر التفرقة بين الله وبين أي موجود آخر : ففي أي موضوع آخر يلزم التفرقة بين ماهيته ، أي الفكرة التي تكون في أذهانتنا عنه ، وبين وجوده ، أي كون هذه الفكرة متحققة في الخارج . أما في الله ، فالماهية والوجود متطابقان لا يمكن الفصل بينهما : إذ أن نفس تصورنا الله ، من حيث أنه تصور لموجود كامل ، متضمن للوجود .

(٢) يشير ديكارت هاهنا إلى مبدأ كان شائعاً لدى المدرسين ، وهو أنه ينبغي أن يكون في العلة من الوجود قدر ما في المعلول على الأقل .

أضف إلى ذلك أن التأمل في مختلف الأفكار القائمة فينا يعيننا على أن ندرك أن ليس بينها اختلاف كبير ، من حيث أننا إنما نعتبرها قواع لنفوسنا أو لفكرنا ؛ ولكن الاختلاف بينها كبير من حيث أن الواحدة منها تمثل شيئاً والآخرى شيئاً آخر ؛ وهو يعيننا كذلك على أن ندرك أن علة الأفكار لا بد أن تكون أوفر حظاً من الكمال ، بقدر ما يكون كمال فيما تمثل من موضوعها . وحالنا هنا شبيه بحالنا حين نسمع أن شخصاً لديه فكرة آلة فيها من الخلق والصنعة قسط كبير ، فيجوز لنا حينئذ أن نقساءل عن وسيلته في الوصول إلى تلك الفكرة : ترى أجهادته الفكرة لأنه شاهد في مكان ما آلة مثلها صنعها شخص آخر ، أم لأنه كان قد تعلم الميكانيكا ، أم لأنه قد رزق من نفاذ الذهن خطأ مكنه من أن يبتدعها دون أن يكون قد رأى آلة مثلها في أى مكان آخر . وذلك لأن كل الصنعة المتمثلة في فكرة ذلك الشخص ، كما تتمثل في لوحة أو صورة فنية ، يلزم أن تتحقق في علتها الأولى الأساسية ، لا على سبيل التمثيل أو المحاكاة فحسب ، بل بالفعل وعلى ذلك النحو عينه أو على نحو يفوق في الشرف (١) ما تمثله الفكرة .

١٨ — في إمكاننا مرة أخرى إقامة الدليل على وجود الله ، استناداً على ما تقدم .

وكذلك ما دمنا نجد في أنفسنا فكرة إله أو موجود كامل على الإطلاق ، فيجوز لنا أن نبحث عن العلة التي أوجدت تلك الفكرة فينا ، ولكن بعد التفاتنا إلى ما تمثله لنا من عظيم الكمالات نجد أنفسنا مضطرين إلى الإقرار بأنها

(١) انظر ترجمتنا العربية لكتاب «التأملات» ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٦
(التأمل الثالث ص ١٠٤) .

لما جاءت إلينا من موجود كامل جدا أى من إله هو موجود حقا : لأنه ليس من البين فقط بالنور الفطرى أن العدم لا يمكن أن يكون موجدا لشيء مهما يكن ، وأن الأكمل لا يمكن أن يكون ناتجا عن الأقل كمالا أو تابعا له (١) ؛ بل لأننا نرى أيضا بهذا النور نفسه أن من المحال أن يكون لدينا فكرة أو صورة لأي شيء مالم يكن في أنفسنا أو خارج أنفسنا أصل يحوى بالفعل جميع ما تمثله بتلك الفكرة من كمالات . ولكن من حيث إننا نعلم أننا عرضة لكثير من النقص ، وأتينا لانملك هذه الكمالات المطلقة التى تمثلها ، فيلزمنا أن نستنتج أنها موجودة في طبيعة مختلفة عن طبيعتنا ، بالغة غاية الكمال ، أى هى الله ، أو على الأقل أنها كانت فى الله من قبل ، وبما أنها لا متناهية فلا بد أنها لا تزال قائمة فيه .

١٩ - فى أننا وإن كنا لا نحيط علما بذات الله وصفاته فما من شيء نعلمه بأوضح مما نعلم كمالاته .

إنى لا أرى هذا الأمر عسيرا على من راضوا أذهانهم على أن تتفكر فى الله ، ومن ألقوا بالهم إلى كمالاته اللامتناهية : فإننا وإن لم نحط بها خبرا — لأن من طبيعة اللامتناهى أن تعجز الأفكار المتناهية عن الإحاطة به — فإننا نقصورها مع ذلك تصورا أوضح وأشد تميزا من تصوراتنا للأشياء المادية : وذلك

(١) ما يسميه ديكارت «الأكمل» هو «فكرة» الموجود الكامل أو فكرة الله . وواضح من هذا أنه يعتبر الفكرة ذاتها ضربا من الوجود ، فليست الفكرة عنده ثمرة من ثمرات الذهن فحسب بل هى حقيقة يستكشفها الذهن ، ومن حيث أن الفكرة هى ذاتها وجود فى تتطلب حلة تفسر وجودها .

لأنها لما كانت أبسط منها ولا يحدّها حد ، فإن ما تصوّره منها يكون أقل اختلاطاً .
ولذلك لم يكن هنالك تفكير هو أشدّ عوناً لنا على تكميل أذهاننا وأعظم قدراً
من التفكير في الله من حيث أن النظر في موضوع لحدود الكمالاته يملأ
تفوسنا رضى واطمئناناً .

٢٠ — في أننا لسنا علة أنفسنا ، وإنما الله علتنا . ويرتب على ذلك أن
الله موجود .

لكن الناس جميعاً لا يلتفتون إلى هذا الأمر الالتفات الواجب ؛ وبما أننا
نعلم بما فيه الكفاية كيف حصلنا عن فكرة آله فيها كثير من الصنعة دون أن
نتذكر متى وردت إلينا من الله الفكرة التي لدينا عن الله — لقيام هذه الفكرة
فيها على الدوام^(١) — فيتعين علينا أن نستعرض الأمر مرة أخرى ، فنسأل من
هو إذن خالق النفس أو الفكر ، ذلك الذي يملك في ذاته فكرة الكمالات
اللامتناهية الموجودة في الله . فجلى أن من عرف شيئاً أكمل من ذاته لم يهب
الوجود لذاته ، إذ أنه لو كان يستطيع ذلك لكان يهب ذاته كل كمال وصل
إلى عليه . ويرتب على ذلك أنه لا يستطيع البقاء في الوجود إلا معتمداً على الموجود
الحائز بالفعل على جميع هذه الكمالات ، وهو الله^(٢) .

(١) فكرة الكمال إحدى أفكارنا الفطرية . (انظر كتابنا ديكارت ،
الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٥٧ من ١٧٠ — ١٧١) .

(٢) قارن قول ديكارت : « وأضفت إلى ذلك أنه بما أنني قد عرفت
بعض الكمالات التي ليس لي شيء منها ، فإني لست السكّات الوحيد الذي في
الوجود ... بل يجب بالضرورة أن يكون هناك كائن آخر أكثر كمالاً ، أنا
تتابع له ، ومن لدته حصلت على كل ما هولي : لأنني لو كنت وحيداً ومستقلاً

١ — في أن آجالنا في حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله

ما أظن أن أحدا يساوره الشك في حقيقة هذا التدليل إذا ما التفت إلى طبيعة الزمان أو أجل الإنسان في الحياة ذلك لأنه لما كان من طبيعة الزمان أن لا تعتمد أجزاؤه بعضها على بعض ولا يجتمع بعضها مع بعض أبدا ، فليس يلزم من وجودنا الآن أن نكون في الزمان الذي يليه ، وما لم تكن الالة نفسها التي أوجدتنا مستمرة في إيجادنا أي حافظة لبقائنا (١) . ومن الميسور أن نعلم أننا لانملك قوة تكفل لنا الاستمرار في الوجود أو حفظه عينا لحظة واحدة ، وأن القادر على إبقائنا وحفظ وجودنا خارج ذاته لا بد قادر على حفظ بقائه هو ذاته ، وهو خالق أن لا يفتقر إلى من يحفظه ويقيه ، ذلكم هو الله .

== عن كل ما هو غيري بحيث كان لي من نفسي كل هذا القليل الذي أشاركه الدات . الكاملة فيه ، لسكنت أستطيع أن أحصل من نفسي للسبب عينه على كل ما هو فوق ذلك بما أعرفه ينقصني ، وبذلك أكون أنا نفسي غير منتهية وأزليا أبديا وغير متغير ، وعالما بكل شيء ، وقادرا على كل شيء ، وقصارى القول أن تكون لي كل الكمالات التي أستطيع أن ألحظ أنها الله ، ، د مقال عن المنهج ، القسم الرابع ، ترجمة الأستاذ محمود الحضيرى ، القاهرة ١٩٣٠ ص ٦٠ — ٦١ .

(١) يقول ديكارت في التأمل الثالث : د إن من الأمور الواضحة البينة للغاية عند كل من يعنون النظر في طبيعة الزمان ، أن حفظ جوهر ما في كل لحظات مدته ، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمتين لاحدائه أو خلقه من جديد ، إذا لم يكن بعد موجرا ، (د التأملات ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ١٩٥٦ ص ١١٥) .

وواضح هنا أن ديكارت يتصور الزمان منفصلا ومنقسما في الواقع . =

٢٢ — في أننا حين نعرف وجود الله على نحو ما أوضحنا ما هنا ،
نعرف أيضاً جميع صفاته بقدر ما نستطيع معرفتها بنور الفطرة وحده (١) .

من فضل هذه الطريقة في إثبات وجود الله أننا نعرف بها ماهيته ، بقدر
ما يسمح ما عليه طبيعتنا البشرية من ضعف : لأننا متى تدبرنا الفكرة التي لدينا
بالفطرة عنه ، رأينا أنه سرمدى ، وأنه عالم بكل شيء ، وقادر على كل شيء ،
ومنبع كل خير وحق ، وخالق الأشياء جميعاً ، وأنه آخر الأمر مالك في ذاته كل
ما يمكن أن تدين فيه قسطاً من الكمال اللامتناهي ، وبعبارة أخرى لا تشوبه
أدنى شائبة من نقص .

٢٣ — في أن الله غير جسماني ، وأنه لا يعرف الأشياء بالحواس ، هل
نحو ما نعرفها ، وأنه ليس مريداً لحصول الخطيئة والإثم .

ذلك لأن في العالم أشياء هي محدودة وناقصة إلى حد ما ، وإن يكن فيها
أيضاً قدر من الكمال ومن الميسور أن ندرك أن من المحال أن يكون في الله

== وإذا كان الأمر كذلك فالقدرة اللازمة لإبقائنا لا بد أن تكون مكافئة للقوة
اللازمة لخلقنا في أي برهة من الزمان — ولا شيء يمكن أن يدوم إلا
بخلق متجدد .

ومن المعلوم أن « برجسون » سينقد هذا التصور للزمان . ويرى أن
« الديمومة » هي الزمان الحى ، فهي لا تقبل التجزئة ، وما « اللحظات » إلا
تجريدات ميتة لا حياة فيها (برجسون : « المعطيات المباشرة للوعى ») .

(١) بنور الفطرة ، أي بنور العقل البشرى وهدايته دون اعتماد على
الوحي والتزيل .

شيء من تلك : فإنه لما كان الامتداد مقوما لطبيعة الجسم ، وكان الممتد يمكن الانقسام إلى أجزاء عديدة ، — وفي هذا دلالة على النقص — فقد لزم أن الله ليس بجسم . ولئن يكن من فضل البشر على الخلق أنهم قادرون على إدراك الأشياء بحواسهم ، إلا أنه لما كانت أحاسيسنا متأثرة بانطباعات تأتي من خارج — وهو أمر ينبىء عن اعتمادنا على غيرنا ، فقد لزم أى نستنتج أيضاً أن الله منزّه عن الحواس ، ولكنه إنما يعلم ويريد ، لا كما نعلم نحن ونريد بأفعال مختلفة متميزة (١) ، بل على الدوام بفعل واحد بسيط يعلم ويريد ويعمل كل شيء ، أعنى كل الأشياء الموجودة في الواقع ؛ فإنه لا يريد إثم الخطيئة على الإطلاق ، من حيث أنها ليست إلا سلباً للوجود (٢).

٢٤ — في أنه بعد معرفتنا بوجود الله ينبغى ، للانتقال إلى معرفة المخلوقات، أن نتذكر أن أذهانتنا متناهية وأن قدرة الله لامتناهية .

وبعد أن عرفنا على هذا النحو أن الله موجود ، وأنه خالق كل ما هو كان أو ما يمكن أن يكون ، سنتبع قطعاً أفضل منهج يستطيع اصطناحه للكشف عن الحقيقة إذا ما انتقلنا من المعرفة التى لدينا عن طبيعته إلى تفسير الأشياء التى خلقها ، وإذا ما حاولنا أن نستنبط هذا التفسير من المعانى المفطورة في نفوسنا

(١) سنرى فيما بعد أن العلم والإرادة عند ديكارت هما فعلا متميزان من أفعال النفس الإنسانية .

(٢) يرى ديكارت أن الله غير مشغول عن خطأ العباد وخطيئتهم ، لأنهما أمران ساليان ، أو ضرب من الحرمان : وليس قوامهما فعلا إيجابيا هو شرفي بذاته ، بل ينتجان عن استعمال قاصر للحرية الإنسانية (قارن المادتين ٣١، ٣٧).

بحيث يتيسر لنا علم كامل ، أعتنى بحيث نعرف المعلومات عن طريق علمها .
ولكن لكي يتيسر لنا أن نتفحص بهذه المهمة ونحن أوفر اطمئناناً ، يجعل لنا أن
نتذكر ، فلما أردنا أن نفحص عن طبيعة شيء ، أن الله ، الذي هو خالقه ،
لامتناه ، وأتينا متناهون تنامياً تاماً .

٢٥ — في أنه يجب علينا أن تؤمن بكل ما أنزله الله ، وإن يكن فرق
متأوله مداركنا .

فإذا أنعم الله علينا بما كشفه لنا أو لغيرنا من أشياء تجاوز طاقة عقولنا في
مستواها العادي ، كأسرار التجسد والتثليث ؛ لم يستعص علينا الإيمان بها مع
أننا قد لانفهمها فهماً واضحاً : ذلك لأنه لا ينبغي أن يقع لدينا موقع الغرابة أن
يسكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا (١) .

٢٦ — في أننا لا ينبغي أن نحاول أن نفهم « اللامتناهي » بل حسبنا أن
نسلم بأن كل ما لا نجد فيه حدوداً فهو عندنا « لا محدود » .

(١) ربما بدت هذه التصريحات الديكارتية عن أسرار العقيدة المسيحية
مجازة بعض الشيء لما ينبغي في كتاب فلسفي وعلمي ، يحاول صاحبه أن يبين أن
كل ما في العالم يستطيع تفسيره ، دون أسرار ، عن طريق القوانين الطبيعية .
ولكن ديكارت كان شديد الفزع من رقابة الكنيسة وغضبها : فإنه حين علم
بالحكم الذي أصدرته على جاليليو توقف عن نشر كتابه عن « العالم » لما فيه من
آراء شبيهة بآراء العالم اليوناني ، غير أنني أعتقد مع ذلك أن تدين ديكارت
وإخلاصه لعقيدته قد بلغا مقاما لا ترقى إليه الشبهات (أنظر الباب الأول في
كتابنا عن ديكارت) .

بذلك تنأى بأنفسنا دائماً عن الخوض في المجادلات التي تدور حول اللامتناهى
فإن بما لا يقبله العقل أن تتصدى ونحن متناهون ، لتحديد شيء عنه ، وكأنا بهذا
نفترضه متاهياً إذ نحاول أن نفهمه . ولذلك لا نبالي بالرد على من يسألون عما
إذا كان نصف الخط اللامتناهى متاهياً كذلك وعما إذا كان العدد اللامتناهى زوجياً
أو غير زوجى وما شابه ذلك : فإن الذين يتوهمون أن عقولهم لامتناهية هم وخدام
فيما يبدو الخائتمون بأن يفحصوا عن مثل هذه الصعوبات .

أما نحن فإذا رأينا أشياء ولم نلاحظ فيها حدوداً على نحو من الانحاء ، فإننا
لا قطع لذلك بأنها لا متناهية ؛ بل نراها محدودة فحسب (١) . لذلك لما كنا لا نستطيع
أن نتخيل امتداداً بالغ العظم إلا وتتصور في الوقت نفسه إمكان وجود امتداد
أعظم منه ، فإننا نقول إن امتداد الأشياء الممكنة لا محدود ومن حيث أنه ليس
من المستطاع تقسيم جسم إلى أجزاء بالغة الصغر إلا ويستطاع تقسيم كل واحد
من أجزائه إلى أجزاء أخرى أصغر ، فإننا نرى أن الكم يمكن أن ينقسم إلى أجزاء
عددها غير محدود .

ومن حيث أننا لا نستطيع أن نتخيل كثرة من النجوم إلا ويستطيع الله أن
يخلق أكثر منها ، فإننا نفترض أن عددها لا محدود وكذلك في مائر الأشياء .

٢٧ — ما الفرق بين اللا محدود واللامتناهى :

ولسنا نقول عن هذه الأشياء إنها « لامتناهية » ، بل هي عندنا أجدر باسم

(١) لم تفرق الفلسفة اليونانية بين « اللامتناهى » و « اللا محدود » : وكان
اليونانيون على العموم مولعين بكل ما هو متناه . أما ديكارت فقد فرق بين
المعنيين ، وكانت التفرقة مألوفة في عهده . وسيقول لنا في المادة التالية إن الله وحده
هو الأخرى بأن يسمى « لامتناهياً » .

«اللا محدودة» ، تخصيصاً لله وحده باسم اللامتناهى : لآتنا لآ نلاحظ حدوداً فى كمالآته ، ولآتنا موقنون جداً بأنه من غير الممكن أن يكون لها حدود .
أما الأشياء الأخرى فنحن نعلم أنها ليست فى هذه المرتبة من الكمال المطلق : لآتنا وإن نكن نلاحظ فيها أحياناً خصائص قد تبدو لنا غير ذات حدود ، فلا يخلو الأمر من أن نعلم أن ذلك راجع إلى نقص عقولنا لا إلى طبيعتها .

٢٨ — فى أنه لا ينبغى أن نفحص عن الغاية التى من أجلها صنع الله كل شىء ، بل حسبنا أن نفحص عن الوسيلة التى أراد أن يكون حدوث الشىء بها

وكذلك لا ينبغى أن نبحث عن الغايات التى أرادها الله من خلقه للعالم ، وكل بحث عن العال الغائية سننبذه نبذاً تاماً من فلسفتنا : لآتنا لا ينبغى أن يبلغ بنا الاعتداد بأنفسنا مبلغاً يجعلنا نعتقد أن الله أراد أن يطلعنا على قراراته . ولكن لما كنا نعدده خالق جميع الأشياء ، فإن قصارانا أن نحاول أن نجد ، بملكة الاستدلال التى أودعها فىنا ، كيف أن الأشياء التى ندركها بحواسنا قد أمكن إيجادها ؛ وعن طريق صفاته التى أراد أن يكون لنا بها شىء من المعرفة نستوثق من أن كل ما يتهاى لنا أن ندركه مرة فى وضوح وتميز متمياً إلى طبيعة هذه الأشياء ، حائز على كمال كونه حقاً (١) .

(١) إن تصور ديكارت للعالم الفيزيقي يباعد بينه وبين البحث عن العال الغائية أى النظر فى الغايات التى ترمى إليها الظواهر . والامتداد عنده هو ماهية الأجسام ، وكل شىء فى عالم الأجسام يتم بطريقة آلية ، والفيزيقا هندسة أوميكانكا .

وأول صفاته التي يبدو من المستحسن النظر فيها هاهنا هي أنه حق جداً وأنه منبع كل نور ، بحيث أنه من غير الممكن أن يضلأ ، أي أن يكون علة مباشرة للأخطاء التي نكون عرضة لها والتي نبلوها في أنفسنا : ذلك أنه وإن تكن البراعة في القدرة على التضليل تبدو علامة من علامات الذكاء بين الناس ، إلا أن إرادة التضليل لا تصدر أبداً إلا عن خبث أو خوف أو ضعف ، ومن ثم لا يمكن نسبتها إلى الله .

٣٠ — ويترتب على ذلك أن كل ما نعرفه في وضوح على أنه حق فهو حق ، وهو أمر يخلصنا من الشكوك التي أثرناها فيما تقدم .

وينتج من ذلك أن ملكة المعرفة التي وهبنا الله إياها والتي نسميها بالنور الفطري لا تدرك قط موضوعاً لا يكون حقاً من حيث هي مدركة له ، أعني من حيث تعرفه في وضوح وتميز (٢) ، لأنه كان يحق لنا حينئذ أن نصف الله بالتضليل لو كان وهبنا هذه الملكة منحرفة وعلى نحو يؤدي بنا إلى أن نأخذ الخطأ بدلا من الصواب ، حين استعملناها استعمالاً حسناً (٣) . وهذا الاعتبار وحده

(١) أنظر المادة الخامسة من هذا الكتاب .

(٢) أنظر تعريف الفكرة الواضحة المتميزة في المادتين ٤٥ ، ٤٦ .

(٣) يقول ديكارت في ردوده على الاعتراضات الأولى : « متى وقع في فكرنا أننا تصورنا حقيقة من الحقائق في وضوح ، رأينا أنفسنا ميالين ميلاً فطرياً إلى التصديق بها » .

يخلصنا من ذلك الشك المسرف الذي كنا فيه حين كنا لا نعلم بعد إن كان خالقنا لا يرضيه أن يخلقنا بحيث نضل في جميع الأشياء التي تبدو لنا واضحة جداً . وهذا الاعتبار يجب أن ينفعنا كذلك في دفع جميع الأسباب الأخرى التي كانت تدعونا إلى الشك والتي ذكرها فيما تقدم ؛ وحتى الحقائق الرياضية لن تكون موضع شبهة عندنا ، لأنها بديهية جداً ؛ وإذا أدركنا شيئاً بحواسنا في يقظتنا أو في منامنا (١) . فمن الميسور لنا أن نكشف عن الحق ، على شريطة أن نفرق بين ما يكون واضحاً ومتميزاً في المعرفة التي لدينا عن ذلك الشيء ، وبين ما يكون غامضاً ومبهماً (٢) . ولا حاجة إلى التوسع في هذا الموضوع هنا ، لأنني قد تناولته بإفاضة في تأملاتي الميتافيزيقية ، وما سأورده قريباً سيكون فيه زيادة لإيضاح .

(١) نرى هنا أن ديكارت قد استطاع أن يتخلص من هذه الصعوبة المتمثلة في أوهم الاحلام (قارن المادة الرابعة) . وهو الآن مالك لمعيار الحقيقة كشف له الكوجيتو عنه : وهو أن ما يميز بين الفكرة الحقيقية والفكرة الزائفة إنما هو وضوحها وتميزها .

(٢) هنا كل منهج ديكارت : التفرقة في كل شيء بين ما هو واضح ومتميز وبين ما هو غامض ومبهم ، ثم الاعتقاد بحقيقة ما هو واضح ، والشك فيما هو غامض . ومن الميسور أن نرى الفيزيقيا الديكارتية قد خرجت كلها من هذا المبدأ . والتثلاث الحسية التي تكون لدينا من الأشياء الخارجية غامضة ومبهمة . ولكنها تحل كلها إلى معان واضحة متميزة ، أي إلى أشكال وامتداد وحركات . والامتداد والحركة شيان واضحان ، ولذلك فهما الشيان الحقيقيان أو الشيان الواقعيان في الأشياء الخارجية . والعالم عبارة عن ميكانيكا ، هندسية ، كل شيء فيه يتم ويفسر « بالشكل والحركة » .

٣١ - في أن أخطأنا بالنسبة إلى الله ، ليست إلا سلوكاً ولكنها بالنسبة
إلينا حرمان وعيب (١) .

ولكن من حيث أنه يحدث كثيراً أننا نخطئ أحياناً ، وإن لم يكن الله
مضلاً (٢) ، فإننا إذا أردنا أن نبحث عن علة أخطائنا وأن نكشف عن مصدرها
لكي نصحيحها ، وجب أن نتنبه إلى أنها لا تعتمد على أذهاننا بقدر اعتمادها على
إرادتنا ، وأنها ليست أشياء أو جواهر تحتاج إلى تدخل الله بفعله لإحداثها :
فهى بالقياس إليه ليست إلا سلوكاً (٣) ، أى أنه لم يعطنا كل ما كان يمكن أن

(١) الساب مجرد خلو . أما الحرمان فهو خلو الكائن من صفة تبدو من
لوازم طبيعته . ولكن هذه التفرقة لا قيمة لها إلا من وجهة النظر الإنسانية .
والحقيقة أن الله وحده هو الحاكم فيما يجب أن يكون للخلق من صفات أو
لا يكون .

(٢) يقول ديكرت في التأمل الرابع : « إن من المحال أن يضلنى الله ، إذ
أن في الخداع أو الغش نقصاً . ولئن يكن يبدو أن استطاعة الخداع من علامات
البراعة والقوة ، فلا جرم أن تعد الخداع دليل على الضعف أو على الخبث ،
وهما أمران لا يمكن أن يوجدوا في الله ، » (التأملات ، ، ترجمتنا العربية ، الطبعة
الثانية ص ١٢٨) .

(٣) يقول ديكرت في التأمل الرابع : « .. أن الخطأ من حيث هو خطأ
ليس شيئاً واقعياً مرده إلى الله ، إنما هو نقص لحسب ؛ فإذا أخطأت لم أكن
بحاجة إلى ملكة من عند الله لهذا الغرض خاصة ، وإنما مرجع خطئى هذا إلى
أن ما منحنى الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هى عندى قوة متناهية
ومحدودة ، » (التأملات ، ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ص ١٢٩) .

يعطينا ، وأنتا نرى بذلك أنه لم يكن مضطراً إلى أن يعطينا إياه ، في حين أن هذه الأخطاء بالقياس إلينا هي غيوب وتفاصيل .

٣٢ — في أنه ليس فينا إلا نوعان من الفكر ، وهما ادراك الذهن وفعل الإرادة .

ذلك أن جميع أنماط التفكير التي تلحظها في أنفسنا يمكن ارجاعها الى نمطين هامين : أحدهما الإدراك بالذهن ؛ والآخر التصرف بالإرادة . وعلى ذلك فالإحساس والتخيل بل تصور الأشياء العقلية المحضة ليست إلا أنماطاً مختلفة للإدراك : ولكن الرغبة والنفور والإثبات والإنكار والشك هي أنماط مختلفة من الإرادة .

٣٣ — في أننا لا نخطيء إلا حين نحكم على شيء لم يعرف لنا معرفة كافية

حين ندرك شيئاً ما ، دون أن نحكم عليه بأى صورة من الصور ، لا يكون هنالك خطر من وقوعنا في الضلال ، بل أننا حتى لو حكمنا عليه فلن تقع في الخطأ كذلك ، مادما لا نمنع تصديقنا إلا لما نعرف في وضوح وتميز أنه مفهوم أو متضمن فيما نحكم عليه ؛ ولكن الذي يجعلنا نخطيء عادة هو أننا نحكم غالباً دون أن تتوافر لدينا معرفة دقيقة بما نحكم عليه .

٣٤ — في أن الإرادة لازمة للحكم لزوم الذهن

لأن أقرب باتنا لا نستطيع أن نحكم على شيء ما لم يتدخل ذهننا فيه ، لأنه لا عمل

للافتراض أن إرادتنا تتصرف فيما لا يدرك ذهنتا على أي نحو من الأنحاء .
ولكن من حيث أن الإرادة ضرورية إطلاقاً ، لكي نمنح تصديقنا لما أدركناه
في أي درجة من الإدراك ، ومن حيث أنه ليس من الضروري لتكوين أي حكم
من الأحكام أن يكون لدينا معرفة تامة كاملة ، فمن هنا يتأتى لنا أننا في كثير من
الاحيان نمنح تصديقنا لأشياء لم تكن معرفتنا بها إلا معرفة مبهمه جداً (١) .

٣٥ — في أن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن ، وأنها
لذلك مصدر لأخطائنا .

يضاف إلى ذلك أن إدراك الذهن إنما يتناول الأشياء القليلة المعروضة له ،
فعرفته دائماً محدودة جداً ؛ بينما الإرادة على نحو ما ، تبدو لا متناهية ، لأننا
لا ندرك شيئاً يمكن أن يكون موضوعاً لإرادة أخرى حتى ولو كانت هي إرادة
الله الضافية ، إلا وتستطيع إرادتنا أن تمتد إليه ؛ وهذا هو السبب في أننا نحملها
عادة إلى نطاق يجاوز الموضوعات التي نعرفها بوضوح وتميز . فإذا تعادينا به
إلى هذا الحد لم يكن عجيباً أن تقع في ضلال (١) .

(١) يقول ديكارت في التأمل الرابع : « نظرت حيثئذ إلى نفس نظرة تعمق
واستقصاء ، وأخذت أتحرى عن خطئى الذى يدل وحده على أنه في نقصاً ،
فوجدت أنه يعتمد على اشتراك علتين ، هما قدرتي على المعرفة ، وقدرتي على
الاختيار ، أو حرية الحكم ، أعني مالى من قوة الفهم والإرادة معاً ، (التأملات
ترجمتها العربية ، ص ١٢٢) .

(١) أنظر التأمل الرابع حيث يقول : « انضع لى من هذا كله أن ما أفع فيه =

٣٦ — في أخطاءنا لا يصح نسبتها إلى الله .

ولكن مع أن الله لم يهبنا ذهنًا محيطًا بكل شيء ، فلا ينبغي لنا من أجل ذلك أن نعدّه مشرولاً عن أخطائنا ، لأن كل ذهن مخلوق متناه ، ومن طبيعة الدهن المتناهي أن لا يكون تام المعرفة .

٧ — في أن أعلى مراتب الكمال عند الإنسان هو أنه حر الاختيار ، وهو الأمر الذي يجعله خليقاً بالمدح ولحم .

أما الإرادة فلما كانت بطبيعتها رحيبة جداً (١) ، فقد فزنا عن طريقها بميزة

== من خطأ ليس ناشئاً من قوة الإرادة ذاتها التي أنعم الله بها علي : لأنها رحيبة جداً وكاملة جداً في نوعها ، ولا من قوة التعقل أو التصور : لأنني كما قلت لا أتصور شيئاً إلا بواسطة هذه القوة التي منحني الله إياها لهذا الغرض ، فكل ما أتصوره إنما أتصوره بلا شك كما ينبغي ، ولا يمكن أن أكون في هذا ضالاً أو مخدوعاً ، وإذن فما منشأ الخطأ عندي ؟ إنه ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً ، فلا أبقيا حبيسة في حدوده ، بل أبسطها أيضاً على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي . ولما كانت الإرادة من شأنها أن لا تبالي ، فمن أيسر الأمور أن تغفل ، وتختار الزال بدلاً من التصواب ، والشر عوضاً عن الخير ، مما يوقعني في الخطأ والإثم ، (التأملات ترجمتنا العربية ، ص ١٣٥ - ١٣٦) .

(١) يقول ديكارت في التأمل الرابع : « ولا يصح كذلك أن أشكو بأن الله لم يهيني حرية اختيار أو إرادة ذات حظ كاف من الرحابة والكمال فالواقع أن تجارب وجداني تشهد بأن لي إرادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تجبسها قيود . وما يبدو لي هنا جديراً بالملاحظة أنه ما من قوة أخرى من قوى نفسي =

عظيمة وهي أن تصرف بحرية بحيث نكون مستقاي بأفعالنا استقلالاً يجعلنا
جديرين بالشاء إذا أحسنا التصرف ؛ فكما أن المرء حين يرى الماكينات تتحرك
على صور كثيرة مختلفة وتدور على أفضل ما يمكن من الدوران ، لا يوجه إليها
الشاء لأنها إنما تقوم بهذه الحركات عن طريق ما وضع فيها من لواب ، في حين
يوجه الشاء إلى الصانع الذي صنع هذه الماكينات لما لديه من قدرة وإرادة استطاع
بهما أن يبرع في تركيبها ، كذلك شأنا إذا اخترنا ما هو حق بعد تمييزه من
الباطل بفعل إرادتنا نكون أكثر استحقاقاً للشاء بما لو كنا مجبرين ومرغمين على
التصرف ، متأثرين بمبدأ غريب عنا .

٣٨ — في أن أخطأنا هي عيوب في تصرفنا لا في طبيعتنا ، وأن أخطأ
الناس يمكن في أكثر الأحيان أن تنسب إلى الفاعلين الآخرين لا إلى الله .

إن من أحق الأمور أننا كلما أخطأنا يكون هناك عيب في تصرفنا
أو في استعمال حريتنا . ولكن هذا لا يعني أن هناك عيباً في طبيعتنا ، لأنها

== مهما تبلغ من كمال وعظمة ، إلا وأتينا أنه كان من الممكن أن تكون أكل وأعظم
بما هي . فإذا نظرت مثلاً إلى ما لدى من قوة التصور وجدت أن نطاقها ضيق
محدود جداً ، وتمثلت في الوقت نفسه فكرة أخرى أوسع منها كثيراً بل غير
متناهية ولا محدودة . وكوني أرى أنه بمقدوري أن أتمثل هذه الفكرة يجعلني
أتبين في غير هناك أنها صفة من الصفات التي اختصت بها الذات الإلهية (طبيعة الله)
أما الإرادة أو حرية الاختيار فقد خبرتها في نفسي فوجدتها كبيرة للغاية ؛ بحيث
لا أتصور غيرها أوسع وأرحب منها . ولما كانت إرادتي تمثل هذه القوة فهي على
وجه الخصوص الأمر الذي يجعلني أحكم أنني على صورة الله ومثاله ، (التأملات ،
ترجمتنا العربية ص ١٢٣ — ١٢٤ .

هى بعينها دائماً سواء كانت أحكامنا صحيحة أو فاسدة^(١) . وإذا كان فى مقدور الله أن يهبنا معرفة واسعة تبعد بنا عن الوقوع فى الخطأ ، إلا أنه لاحق لنا أن نشكو منه لذلك : لأنه سبحانه ذو سلطان على الكون مطلق حر ، فلا يسأل عما يفعل ، بخلاف البشر إذ جعل لبعضهم سلطاناً على من دونهم لينعموهم من فعل الشر ، فمن استطاع منهم أن يعرف الشر ولم يمنعه كان ملوماً ومشاركاً فى الإثم . ولذلك ينبغى أن نحمد الله على ما أنعم به علينا ، وينبغى أن لا نشكو من أنه لم يعطينا ما نقصنا ، وكان فى قدرته أن يهبه لنا .

٣٩ - فى أن حرية إرادتنا لا تعرف بالدليل ، وإنما تعرف بتجربتنا لها .

وبدئى جداً أن لنا إرادة حرة توافق أو لا توافق كما يحلو لها . وهذا يمكن

(١) أنظر التأمل الرابع حيث يقول صاحبه : « وفى هذا الاستعمال السىء لحرية الاختيار يقع الحرمان الذى هو قوام صورة الخطأ . أقول إن الحرمان يقع فى الفعل من حيث أنه صادر منى ؛ ولكنه غير موجود فى القوة التى أنعم الله بها علىّ ، ولا فى الفعل من حيث أنه يتوقف عليه فلا ريب أنه ليس لدى من دام للشكوى من أن الله لم يهبني ذكاء أوفى أو نوراً فطرياً أكل بما وهبني . مادام من طبيعة الذهن المتناهي أن لا يكون محيطاً بأشياء كثيرة ، ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متاهياً ولكن الخلق بى من كل وجه أن أشكره تعالى على نعمائه إذ رزقنى كل ما اتصفت به من كمالات يسيرة دون أن يكون لى عليه فضل : وينبغى أن أباعد بين نفسى وبين أن أتوهم أنه ظلمنى ، فانتزع منى أو منع عنى الكمالات الأخرى التى لم ينعم بها علىّ ، (التأملات ، ترجمتنا العربية ص ١٢٧ - ١٢٨) .

أن يعد من أكثر المعاني المفطورة شيوعاً ؛ وقد رأينا فيما تقدم دليلاً على ذلك واضحاً جداً : لآتنا حين كنا نشك في كل شيء بل حين ذهبنا إلى افتراض أن خالقنا استعمل قدرته لإضلالنا من جميع الوجوه ، أدركنا في أنفسنا من حرية بلغ في عظمها أن استطعنا أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بما لم نكن نعرفه بعد معرفة كاملة^(١). غير أن ما أدركناه إدراكاً متميزاً ولم نكن نستطيع أن نشك فيه إبان تعليقنا للحكم حينذاك ، كان يقينه مساوياً ليقين أى شيء آخر تيسر لنا أن نعرفه من قبل .

٤. — في أننا نعلم أيضاً بعلم يقيني جداً أن الله قدّر الأشياء جميعاً تقديراً سابقاً على حصولها .

ولكن بما أن ما قد علمناه عن الله من قبل يؤكد لنا أن قدرته قد بلغت من العظمة مبلغاً يجعلنا من المؤمنين لو خطر لنا أنه كان بمقدورنا أن نعمل شيئاً لم يقدره من قبل فنالميسور أن تتورط في صعوبات هويصة جداً لو أردنا أن نوفق بين حرية إرادتنا وبين أوامر الله ، وحاولنا أن نفهم هاتين الحقيقتين ، وكان عقولنا تستطيع أن تتناول حرية إختيارنا وتقدير العناية الأزلية فتحيط بهما إحاطة^(٢).

(١) يقول ديكارت في بعض رسائله ؛ « إنك محق في قولك : إننا واثقون من حرية إختيارنا وثقوتنا من أى معنى فطرى شائع . فإن هذا المعنى واحد منها حقاً . »

(٢) أنظر كتابنا « ديكارت » ، الطبعة الرابعة ١٩٥٧ ص ١٩٢ وما بعدها ، وقارن ما يقول ديكارت بما قاله الإسلاميون (« الإيجي : « المواقف ») .

٤١ — كيف يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين سبق
التقدير الإلهي .

في حين أننا لن نجد عناء في التخلص من تلك الصعوبات إذا التفتنا إلى أن
فكرنا متناه ، وأن قدرة الله الشاملة — تلك القدرة التي علم بها كل ما هو كائن
أو ما يمكن أن يكون بل أراد منذ الأزل — هي قدرة لا متناهية . والحاصل
أننا نملك من العقل ما يكفي لأن نعرف بوضوح وتميز أن تلك القدرة في الله ؛
وليس لدينا منه ما يكفي لأن نفهم مدى تلك القدرة إلى الحد الذي نعلم معه كيف
تأذن بأن تكون أفعالنا بتامها حرة غير مقيدة . وأننا من جهة أخرى لو اتقون
من الحرية وهدم التقيد القائم فينا بحيث لا نعرف شيئاً بوضوح أكثر مما نعرفها
ولذلك لا ينبغي أن تكون قدرة الله الكاملة مانعة لنا من هذا الاعتقاد : فإن
من الخطأ أن نشك فيما ندركه جوازيًا ، ونعلم بالتجربة وجوده في أنفسنا لأننا
لا نفهم شيئاً آخر نعلم أنه ممتنع على الفهم بطبيعته .

٤٢ — كيف أننا وإن لم نكن نريد قط أن نخطيء إنما
نخطيء مع ذلك بإرادتنا .

ولكن بما أننا نعلم أن الخطأ متوقف على إرادتنا ، وأن أحداً لا يريد أن
يخطيء فقد يعجب المرء لوقوع الخطأ في أحكامنا . ولكن يحسن أن نلاحظ أن
هنالك فرقاً بين أن يريد المرء أن يخطيء وبين أن يريد التصديق على آراء هي
العلة في أننا نخطيء أحياناً : ذلك أنه وإن لم يكن يوجد أحد يريد أن يخطيء
عمداً ، فإنه ربما لا يوجد واحد إلا ويريد أن يصدق على أشياء لا يعرفها معرفة
متميرة ؛ بل كثيراً ما يحدث أن الرغبة في معرفة الحقيقة هي التي تفوت على من
لا يعلمون الترتيب الواجب التزامه للبحث عنها أن يهتدوا إليها ، وتجعلهم يخطئون

لأنها تدفعهم إلى التعجل في أحكامهم ، وإلى أخذ الأشياء التي ليس لديهم عنها معرفة كافية ظانين أنها حقائق (١) .

٤٣ - في أننا نخطئ إذا ما التزمنا أن لا نحكم إلا على أشياء ندركها إدراكا واضحا متميزاً .

ولكن الأمر المستيقن أننا لن نأخذ الخطأ بدلا من الصواب قط ، ما دمتنا لا نحكم إلا على ما ندركه في وضوح وتميز . فمن حيث أن الله ليس مضلا ، فلكه المعرفة التي وهبها الله لا يمكن أن تخطئ ، وكذلك ملكة الإرادة ، حين لا تتعدى بها مجال الأشياء التي نعرفها . وهذه الحقيقة وإن لم يتيسر إقامة الدليل عليها ، فإن نفوسنا ميالة بالفطرة إلى التصديق على الأشياء التي ندركها إدراكا جليا وإلى الشعور باستحالة الشك في حقيقتها .

٤٤ - في أننا لا نستطيع إلا أن نحكم حكما فاسداً على ما لا ندركه إدراكا واضحا ، وإن تصادف أن كان حكمنا صحيحا ، وكثيراً ما تكون ذاكرتنا سبياً في ضلالنا .

ومن الأمور اليقينية جداً أننا كلما صدقنا على رأى لا نعرفه معرفة دقيقة ، فإما أننا نخطئ ، وإما أننا نهتدى إلى الحقيقة بمحض المصادفة فلا نكون مستوثقين منها ولا نعلم عن يقين أننا غير غلطيين . ولأنى أقر أنه يندر أن نحكم

(١) أننا قد نرغب رغبة صادقة في معرفة الحقيقة ، ولكننا تقع في الضلال أحيانا : وفي هذا دلالة على أن الإرادة الطيبة وحدها لا تكفى ، وأن المنهج السليم أمر في غاية الأهمية .

على شيء ونحن نلاحظ أننا نعرفه معرفة متميزة بالقدر الكافي ؛ لأن العقل يمل علينا أننا لا ينبغي أن نحكم أبداً إلا على ما نعرفه معرفة متميزة قبل حكمنا عليه . ولكننا كثيراً ما نخطئ لأننا نفترض أننا قد عرفنا من قبل أشياء كثيرة وأننا ما نكاد نتذكرها حتى نمنحها تصديقنا وكأننا اختبرناها اختباراً كافياً مع أنه لم يكن لدينا عنها في الواقع معرفة صحيحة .

٤٥ - ما هو الإدراك الواضح المتميز .

بل إن من الناس من لم يدركوا في حياتهم كلها شيئاً كما ينبغي أن يدركوه ليحكموا عليه حكماً يقينياً صحيحاً ؛ لأن المعرفة لا بد أن تكون واضحة ومتميزة معاً . والمعرفة الواضحة عندي هي المعرفة الحاضرة الجالية أمام ذهن متنبه ؛ وعلى ذلك نقول إننا نرى الموضوعات بوضوح حين تكون ماثلة أمام أبصارنا ، فتؤثر عليها تأثيراً قوياً وتجعلها مستعدة لرؤيتها . والمعرفة المتميزة هي المعرفة التي تبلغ من دقتها واختلافها عن كل ما عداها أنها لا تحتوى في ذاتها إلا ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغي (١) .

٤٦ - في أن الإدراك يمكن أن يكون واضحاً ، دون أن يكون متميزاً ؛ ولكن العكس ليس صحيحاً .

ولنضرب لذلك مثل الشخص الذي يحس ألماً شديداً :

(١) « ينظر فيها كما ينبغي » أي ينظر فيها بعناية . إن من الميسور أن نلاحظ هنا المنزلة الممتازة التي جعلها ديكارت للنظر المنهجي المنظم الذي تعتمد إليه « الأذهان المتنبهة » في سعيها إلى الحقيقة : وما هنا سمة من سمات « الجوانية » الأصلية في فلسفة ديكارت .

إن معرفته هذا الالم معرفة واضحة بالقياس إليه ، وليسب من أجل ذلك متميزة دائما ، لأنها يخلط بينها عادة وبين الحكم الخاطيء الذى يطلقه على طبيعة ما يظنه موضع الالم الذى يحسبه شيئا بالالم الذى هو فى فكره ، مع أنه فى الواقع لا يدرك بوضوح إلا الشعور أو الفكر المبهم الموجود فى نفسه (١) . فالمعرفة يمكن أن تكون أحيانا واضحة دون أن تكون متميزة ولكنها لا يمكن إطلاقا أن تكون متميزة دون أن تكون بهذا واضحة .

٤٧ — فى أنا لكى نطرح الأوهام والأحكام المبسرة التى كسبناها فى طفولتنا يجب أن ننظر فى كل فكرة من أفكارنا الأولى لتبين ما هو واضح منها .

فى أيام طفولتنا رانت على عقولنا من الجسم غشاوة ، فلم تكن تعرف شيئا معرفة متميزة وإن كانت تدرك أشياء كثيرة إدراكا فيه بعض الوضوح . ولكن من حيث أنا حتى فى ذلك الحين لم نكن نخلو من أن نفكر فى الأمور التى كانت تعرض لنا ونحكم عليها أحكاما يشوبها الثور ، فقد ملأنا ذاكرتنا بأوهام وأحكام مبسرة كثيرة ربما لم نحاول أبدا أن نتخلص منها ، وإن يكن من المستيقن جدا أننا لا نستطيع أن نمحصها بغير العقل تحيضا دقيقا . ولكن لكى يقيس لنا الآن أن نتخلص منها دون هاء كبير ، ساعدد هنا جميع المعانى البسيطة التى تتألف منها خواطرنا . وسأميز بين كل ما هو واضح فى كل واحد منها وما هو غامض أو ما يمكن أن نخطئ فيه .

(١) المبهم ، يقابل ، المتميز ، ولا يقابل ، الواضح ، : فقد ندرك بوضوح : فكراً مبهما .

٤٨ - في أن كل موضوعات معرفتنا ننظر إليها إما على أنها أشياء أو حقائق ؛ إحصاء الأشياء .

أميز في كل ما تناولته معرفتنا ضربين : الأول يحتوى على جميع الأشياء التي ليست شيئا خارج فكرنا . أما الضرب الأول فيتناول المعانى العامة التي تنطبق على جميع أنواع الأشياء كالمعانى التي لدينا عن الجوهر ، والمدة والترتيب ، والعدد ، وربما أيضا بعض معانى أخرى . ثم لدينا أيضا معان أخص تصاح للتمييز بينها . والتمييز الأكبر الذى ألحظه بين جميع الأشياء المخلوقة هو أن بعضها عقلية ، أى جواهر عاقلة ، أو خواص لهذه الجواهر ؛ والآخرى جسمانية أى هى أجسام أو خواص للجسم . ولذلك فالذهن والإرادة هى من شأن الجوهر المفكر ، والعظم أو الامتداد طولاً وعرضاً وعمقاً ، والشكل والحركة ووضع الأجزاء وما لها من استعداد للانقسام وغير هذه الخواص متعلقة بالجسم . وفضلاً عن ذلك هنالك أشياء نبلوها فى أنفسنا ولا يمكن أن تنسب إلى النفس وحدها ولا إلى الجسم وحده بل إلى الاتحاد الوثيق بينهما على نحو ما سأشرحه بعد قليل : ومن قبيل هذه الأشياء شبيهة الشرب والاكل إلخ ، وكذلك انفعالات النفس وخواصها التي لا تعتمد على الفكر وحده ، مثل الانفعال عند الغضب والابتهاج والحزن والحب إلخ ، وكذلك المشاعر كالآلم والدغدغة والضوء والألوان والأصوات والروائح والطعوم والحرارة والصلابة وجميع الصفات التي لا تقع تحت حاسة المس .

٤٩ - فى أن الحقائق لا يمكن تعدادها ، وأنه لا حاجة إلى ذلك .

لقد أحصيت كل ما نعرفه من قبيل الأشياء . وقد بقى على أن أتحدث عما نعرفه من قبيل الحقائق : فثلاً حين نرى أنه لا يمكن إيجاد شيء من العدم لا نعتقد أن

هذه القضية شيء له وجود في الخارج أو خاصية لشيء ، ولكننا نأخذها حقيقة أبدية قائمة في فكرنا ، ونسميها معنى شائعا بين الناس أو مبدأ بديها . وإذا قلنا إن من المحال أن يكون الشيء ولا يكون في وقت واحد ، وأن ما كان لا يمكن ألا يكون قد كان ، وأن من يفكر لا يمكن أن يخلو من الوجود حين يفكر ، وقضايا أخرى كثيرة من هذا القبيل ، كانت هذه حقائق فحسب وليست أشياء موجودة خارج فكرنا . وقد بلغت هذه الحقائق حدا جعل من العسير تعدادها : ولكن هذا التعداد ليس بضروري ، لأننا لا نخلو من أن نعرفها حين تعرض الفرصة للتفكير فيها وحين لا يكون لدينا من الأوهام ما يعنى أبصارنا عنها (١).

٥٠ - في أن هذه الحقائق جميعا يمكن أن تدرك بوضوح ولكن إدراكها ليس ميسورا لجميع الناس بسبب ما يغشى عقولهم من أوهام شائعة وأحكام متبصرة .

أما الحقائق التي تسمى معاني شائعة فمن المستيقن أنها يمكن معرفتها لدى الكثيرين بغاية الوضوح المتميز ، لأنها إن لم تكن كذلك لما استحققت أن تسمى بهذا الاسم ، ولكن من الحق أيضا أن منها ما يستحق هذا الاسم في نظر البعض الآخر ، لأنها ليست لديهم بديهية بذاهة كافية . وليس معنى هذا أنى أعتقد أن ملكة المعرفة الموجودة عند بعض الناس هي أبعد مدى عما هي عليه عند جميعهم . ولكننى أريد أن أقول بأن هنالك أشخاصا قد طبعوا في معتقداتهم منذ زمن طويل آراء مخالفة لبعض هذه الحقائق ،

(١) تتجلى هنا إحدى سمات « الجوانية في الفلسفة الديكارتية : لا يريد ديكارت أن يوصي الحقائق ، لأن كل إنسان يستطيع استكشافها بنفسه مادام متبها واعيا منهجيا ، ولأن خصوبة الحقائق لا تكون في حفظها وتجميعها ، بل في معانيها والانفعال بها ، وكل فكرة « جاهزة متقولة فهي مأمدة لاحياة فيها .

فكانت ما نعالهم من أن يدركوها وإن تكن جلية جداً لدى من لم يشغلوا أنفسهم على ذلك النحو. (١).

٥١ — في ماهية الجوهر ، وفي أنه اسم لا يمكن نسبته إلى الله وإلى المخلوقات بمعنى واحد .

أما الأشياء التي نرى لها شيئاً من الوجود فنحتاج إلى بحثها هنا واحداً بعد الآخر ، لكي نميز ما هو غامض مما هو بديهي في الفكرة التي لدينا عن كل منها . إتينا حين تصور الجوهر إنما نتصوره موجوداً غير مفقود إلا إلى ذاته في وجوده . وقد يكون في تفسير قولنا : « غير مفقود إلا إلى ذاته » بعض الغموض ؛ لأن الأصح أن يقال إنه لا أحد سوى الله يكون هذا شأنه ، وما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة واحدة إلا وقدرة الله تسنده وتحفظه (١) . ولذلك صح

(١) ويقول ديكرت في بداية المقال عن المنهج : « العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس بالتساوي ، إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية ، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقتنعوا بحظهم من شيء غمضه ، ليس من عاداتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه . وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك ، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل ، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة . وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أ عقل من البعض الآخر وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة ، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر : » (المقال عن المنهج ، ترجمة الأستاذ محمود الحضيبي ص ٣ — ٤)
(٢) انظر المادة ٢١ من هذا الكتاب .

للمدرسين أن يقولوا إن لفظ «الجواهر» لا يدل على معنى واحد بالقياس إلى الله وإلى المخلوقات ، أى أن اللفظ ليس له معنى يمكن تصوّره تصوّراً متميّزاً ويكون دالاً عليه وعليها دلالة واحدة ولكن من حيث أن بعض الأشياء المخلوقة لا يمكن بطبيعتها أن توجد إلا بواسطة البعض الآخر ، فإتقنا نصيرها من الأشياء التى لا تحتاج إلا إلى عون عادى من الله^(١) ، فنسمى هذه «جواهر» ونسمى تلك «صفات» أو «خواص» لهذه الجواهر .

٥٢ - فى أن لفظ الجواهر يمكن نسبته إلى النفس وإلى الجسم بمعنى واحد ، وكيف يعرف الجواهر نفسه .

والفكرة التى تكون لدينا عن الجواهر المخلوق تنطبق على الجواهر اللامادية انطباقاً على الجواهر المادية أو الجسمانية لأنه لا يلزمنا لكى نفهم أنها جواهر إلا أن ندرك أنها يمكن أن توجد دون اعتماد على أى شىء مخارق . ولكن حين نكون بسبيل أن نعرف هل أحد هذه الجواهر موجود حقاً ، أعنى هل هو موجود الآن فى العالم ، لا يكفي لإدراكه أن يكون شيئاً غير معتمد على غيره لأن الوجود المتقوم بذاته لا تكشف معرفته لنا ، بل إن من الميسور لنا أن نهتدى إلى الجواهر ذاته من أى صفة من صفاته نستطيع أن نلاحظها فيه . وما من صفة منها إلا وتكون كافية لتحقيق الإدراك إذ أن من المعانى الشائعة لدى الناس جميعاً أن العدم لا يمكن أن تكون له محولات ولا خواص أو صفات . ولذلك نكون محقين إذا أدركنا صفة من الصفات قائمة ، فاستنتجنا أنها صفة لجواهر ما وأن هذه الجواهر موجودة .

(١) هو الفعل الذى به يحفظ الله العالم وفقاً لقوانينه ونسبته ؛ بخلاف الفعل الخارق للعادة كالمعجزات لأن فيه خروجاً على سنن الطبيعة .

٥٣ - في أن كل جوهر له صفة أولى ، وأن صفة النفس هي
الفكر . كما أن الامتداد صفة الجسم .

ولكن مع أن كل صفة تكفي لتعريفنا بالجوهر إلا أن في كل جوهر صفة
تقوم طبيعته وماهيته وتعتمد عليها جميع الصفات الأخرى ؛ وأعني بذلك أن
الامتداد في الطول والعرض والعمق هو المقوم لطبيعة الجوهر الجسماني ، وأن
الفكر هو المقوم لطبيعة الجوهر الذي يفكر : لأن كل ما يستطيع نسبه إلى
الجسم يفترض وجود الامتداد من قبل ، ولا يبدو أن يكون اعتماداً على ما هو
ممتد (١) وكذلك جميع الخواص التي نجد ما في الشيء الذي يفكر ليست إلا أنحاء
مختلفة من الفكر . وعلى ذلك فنحن مثلاً لا نستطيع أن نتصور شكلاً ما لم يكن
في شيء ممتد ، ولا حركة إلا في فضاء هو ممتد؛ وكذلك الخيال والشعور والإرادة
تعتمد على الشيء المفكر بحيث لا نستطيع أن نتصور ما بدونها . ولكتنا بالعكس
نستطيع أن نتصور الامتداد دون شكل أو دون حركة ، ونتصور الشيء الذي
يفكر دون خيال أو شعور .

٥٤ - كيف نستطيع الحصول على أفكار متميزة عن الجوهر
المفكر ، وعن الجوهر الجسماني ، وعن الله .

في استطاعتنا إذن أن نحصل على معنيين أو فكريتين واضحتين ومتميزتين ،
إحداهما فكرة جوهر منطوق يفكر ، والأخرى فكرة جوهر ممتد ، على شرط

(١) قارن هذا بما قاله ديكارت في التأمل الثاني في المثل المشهور عن قطعة
الشمع (« التأملات » ، ترجمتها العربية ، الطبعة الثانية ص ٧٧ - ٧٩) .

أن نحرص كل الحرص على أن نفصل بين جميع صفات الفكر وبين صفات الامتداد ، فنستطيع أن نحصل أيضا على فكرة واضحة متميزة عن جوهر غير مخلوق يفكر ومستقل عما عداه ، أعني عن الله ، على شرط أن لا نظن أن هذه الفكرة تمثل لنا كل ما هو فيه^(١) ، وأن لا نخلط شيئا بوجه من أوهام أذهانتنا بل أن ننتبه إلى ما هو مفهوم حقا في المعنى المتميز الذي نعرف أنه يخص طبيعة وجود كامل كالا مطلقا : لأنه ما من واحد يستطيع أن ينكر أن هذه الفكرة عن الله موجودة فينا ، إذا لم يرد أن يعتقد بلا مسوغ أن الذهن الإنساني لا يستطيع الحصول على أى معرفة لله .

٥٥ - كيف نستطيع أيضا أن نحصل على أفكار متميزة عن المدة والترتيب والعدد .

ويمكن أن يكون لدينا تصورات متميزة جدا عن المدة والترتيب والعدد إذا كنا لا نخلط في فكرتنا عنها ما هو خاص بفكرة الجوهر ، ونقتصر على أن نرى أن مدة كل شيء إنما هي حال أو نحو من الانحاء ننظر منه إلى ذلك الشيء من حيث أنه مستمر في الوجود ؛ وكذلك الترتيب والعدد لا يختلفان في الواقع عن الأشياء المرتبة والمعدودة وإنما هما وجوه مختلفة لا اعتبارنا هذه الأشياء .

٥٦ - ما هي الكيفيات والصفات والوجوه والأحوال .

حين أتحدث هنا عن الوجوه أو الأحوال ، لا أعني شيئا سوى ما سميت في موضع آخر بالصفات أو الكيفيات . ولكنني حين أجعل في الاعتبار أن الوجوه

(١) لدينا عن الله فكرة واضحة ومتميزة ، ولكنها ليست فكره تامة

متأثر ومتغير بها استعمال لفظ الأحوال، أو الوجود، وحين يكون هذا التأثير أو التغير داعياً إلى تسمية الجوهر جوهرأ، أطلق اسم الكيفيات على الوجود المختلفة التي تجعله خليقاً بهذا الاسم. وأخيراً حين أرى بوجه عام أن هذه الأحوال أو الكيفيات قائمة في الجوهر، دون أن أنظر إليها إلا باعتبارها متعلقات لذلك الجوهر، حينئذ نسميها صفات. ومن حيث أنه لا ينبغي أن أتصور في الله أى اختلاف أو تغير فإني لا أقول بأن فيه أحوالاً أو كيفيات بل فيه صفات وحتى في الأشياء المخلوقة أطلق لفظ الصفات للأحوال أو الكيفيات على ما يكون فيها دائماً على نحو بعينه. مثل الوجود والمدة في الشيء الموجود والذي يبقى في الزمان.

٥٧ — في أن بعض الصفات موجودة في الأشياء التي توصف بها،
وفي أن بعضها موجودة في الفكر فقط.

وهذه الكيفيات أو الصفات منها ما هي موجودة في الأشياء ذاتها ومنها ما لا وجود له إلا في فكرنا : فمثلاً الزمان الذي نميزه عن المدة بالمعنى العام — ذلك الزمان الذي نقول عنه إنه عدد الحركة — ليس إلا نَحْواً من الأنحاء التي تتعقل المدة عليها، لأننا لا نتصور أن مدة الأشياء المتحركة هي شيء آخر غير مدة الأشياء غير المتحركة، وذلك واضح من أنه إذا تحرك جسمان ساعة من الزمان وتحرك أحدهما حركة سريعة والآخر حركة بطيئة فإننا لا نحسب في أحدهما زمناً أكثر مما في الآخر وإن كنا نفترض في أحد الجسمين حركة أكثر مما في الآخر. ولكن لكي نفهم مدة جميع الأشياء بقياس واحد، نستعمل عادة مدة بعض الحركات المتكررة التي هي الأيام والأعوام، ونسميها بالزمان، بعد أن نكون قد قازنا ما بعضها ببعض، وإن يكن ما نسميه زمناً ليس في الواقع شيئاً، خارج المدة الحقيقية للأشياء، سوى وجه من وجوه الفكر.

٥٨ - في أن الأعداد ، والكليات ، إنما وجودها في فكرنا .

وكذلك العدد الذى ننظر فيه بوجه عام ، دون تفكير فى أى شىء آخر مخلوق ليس له وجود خارج فكرنا ، كما لا وجود فى الخارج لجميع تلك الأفكار العامة الأخرى التى يسميها « المدرسيون » باسم الأمور الكلية أو « الكليات » (١) .

٥٩ - ما هى الكليات ؟

الكليات هى الأفكار التى تقوم فى أذهاننا حين نستعمل فكرة واحدة نعقل بها أشياء كثيرة جزئية بينها علاقة معينة . وحين نحيط بجميع الأشياء التى تمثلها لنا هذه الفكرة تحت اسم واحد ، يكون هذا الاسم كليا كذلك ، فمثلا حين نرى حجرتين ، ونلاحظ فقط أن هنالك حجرتين دون تفكير منا فى طبيعتهما ، حيثئذ نكون فى أنفسنا فكرة عدد معين نسميه عدد الاثنين . فإذا رأينا بعد ذلك عصفورين أو شجرتين ، ولاحظنا - دون تفكير فى طبيعتهما - أن هنالك اثنين ، عدنا إلى نفس الفكرة التى ذكرناها من قبل وجعلناها كلية . وكذلك نعطي هذا العدد نفس الاسم الكلى وهو العدد اثنين . وكذلك حين نلاحظ شكلا ذا ثلاثة أضلاع نكون قد تمثلنا فكرة معينة نسميها فكرة المثلث ونستخدمها بعد ذلك على العموم لجميع الأشكال التى ليس لها إلا ثلاثة أضلاع . ولكننا حين نلاحظ بوجه أخص أن الأشكال ذات الأضلاع الثلاثة منها ما هو قائم الزاوية ومنها ما ليس كذلك ، نكون فى أنفسنا فكرة كلية عن المثلث القائم الزاوية .

(١) الكليات هى الأفكار أو المعانى العامة التى تصدق على الأنواع والأفراد الكثيرة . وقد احتدم النزاع فى القرون الوسطى بين العلماء حول هذه الكليات ، هل هى موجودة فى الأعيان ، أم أن وجودها فى الأذهان ، فقط ؟ .

فإذا ارتبطت بالفكرة السابقة التي هي أعم واشمل أمكن أن تسمى « نوعاً » وتكون الزاوية القائمة هي « الفصل » الكلى الذى يميز المثلثات القائمة الزوايا من غيرها من المثلثات الأخرى ثم إذا لاحظنا أن المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية يساوى مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين وأن هذه الخاصية إنما تلائم هذا النوع من المثلثات ، استطعنا أن نسميها الخاصة الكلية للمثلثات القائمة الزوايا . وأخيراً إذا فرضنا أن هذه المثلثات القائمة الزاوية منها ما يتحرك ومنها ما لا يتحرك اعتبرنا ذلك « عرضاً » كلياً فى هذه المثلثات . وهكذا جرت العادة بأن تقسم الكليات خمسة أقسام : الجنس ، والنوع ، والفصل والخاصة ، والعرض (١) .

٦٠ - فى التمييز الواقعى .

أما العود الذى نلاحظه فى الأشياء ذاتها فيأتى من التمييز الواقع بينها . غير أن التمييز على ثلاثة ضروب الأول التمييز الواقعى ، والثانى من حيث الجلال ، والثالث التمييز العقلى ، أى الذى يكون من عمل الذهن .

والتمييز الواقعى يوجد فى الحقيقة بين جوهرين أو أكثر لا نتا نستطيع أن نستنتج تميز جوهرين أحدهما من الآخر : لأننا مستوثقون بمقتضى ما نعرفه عن الله من أنه قادر على أن يحقق كل ما لدينا عنه فكرة واضحة ومتميزة . لذلك نستطيع أن نستخلص من أن لدينا الآن مثلاً فكرة جوهر ممتد أو جسمانى ، وإن كنا لا نعرف بعد على وجه اليقين إذا كان شىء كهذا موجوداً الآن فى العالم ، غير أنه ما دامت لدينا فكرة عنه ، فإننا نستطيع أن نستخلص أن من الممكن

(١) ذكر ديكارت منا مصطلحات الفلسفة « المدرسية » ولكنه قلما يستعملها فى فلسفته .

وجوده ، وأنه متى كان موجوداً فإن جزءاً معيناً منه نستطيع أن نحدده بالفكر يجب أن يكون متميزاً بالفعل عن أجزائه . وكذلك لأن كل واحد منا يدرك في ذاته أنه يفكر ، وأنه يستطيع وهو يفكر أن يبعد عن ذاته أو عن نفسه كل جوهر مفكر أو متمد ، نستطيع أن نستخلص أيضاً أن كل واحد منا إذا نظر إليه من هذه الجهة كان متميزاً تمييزاً واقعياً من كل جوهر آخر مفكر ، ومن كل جوهر جسماني . ومع أننا نفترض أن الله قد جمع بين جسم ونفس جمعا يستحيل معه أن يتعدا اتحاداً أو ثقب لجعل من ذلك كلا مؤلفاً ، فالجوهران يظلان متميزين تمييزاً حقيقياً على الرغم من هذا الاتحاد ، لأنه مهما جعل بينهما من وشائج لم يكن في وسعه أن يخلى ذاته عما يملك من قوة الفصل بينهما أو حفظ أحدهما بمزول عن الآخر . والأشياء التي يقدر الله على الفصل بينها أو حفظها منفصلة هي متميزة في الواقع .

٦١ — في التمييز من حيث الحال .

التمييز من حيث الحال على ضربين : أحدهما بين التي سميناهما وجهها والجوهر الذي تعتمد الحال عليه وتجعله متنوعاً ، والثاني بين وجهين لجوهر واحد . والاول يمكن ملاحظته من حيث أننا نستطيع أن ندرك الجوهر إدراكاً واضحاً بدون الوجه الذي يختلف عنه على ذلك النحو . ولكن بالعكس لا نستطيع أن نحصل على فكرة متميزة عن وجه بعينه دون أن نفكر في جوهر بعينه ، فمثلاً هناك تمييز في الحال بين التأكيد أو التذكرو وبين الشيء الذي يفكر . أما النوع الآخر من التمييز القائم بين وجهين مختلفين لجوهر واحد ، فيلاحظ من أننا نستطيع أن نعرف أحد هذين الوجهين بدون الآخر ، كالشكل بدون الحركة والحركة بدون الشكل ، ولكننا لا نستطيع أن نفكر بتمييز لا في أحدهما ولا في الآخر إلا ونعرف أنهما يعتمدان جميعاً على جوهر واحد : فمثلاً إذا تحرك حجر

وكان مربعا ، نستطيع أن نعرف شكله المربع دون أن نعرف أنه متحرك ؛ وبالعكس نستطيع أن نعرف أنه متحرك دون أن نعرف إذا كان مربعا ؛ ولكننا لا نستطيع أن نحصل على معرفة متميزة عن هذه الحركة وعن هذا الشكل إذا لم نعرف أنهما جميعا في شيء واحد ، أعني في جوهر ذلك الحجر . أما التمييز الذي يختلف فيه وجه من وجوه الجواهر عن جوهر آخر أو عن وجه من وجوه جوهر آخر ، كما تكون حركة جسم مختلفة عن جسم آخر أو عن شيء يفكر ، أو كما تكون الحركة مختلفة عن الشكل فيبدو لي أن الأخرى أن نسميه تمييزا واقعيا من أن نسميه تمييزا من حيث الحال .

٦٢ — في التمييز المنطقي (التمييز بالفكر)

التمييز بالفكر عبارة عن أننا نميز أحيانا الجواهر من صفة من صفاته بدونها لا يكون من الممكن أن يكون لنا به معرفة متميزة ، أو أن نحاول الفصل بين صفتين من صفات جوهر واحد ، حين نفكر في أحدهما دون أن نفكر في الآخر . وهذا الفصل بين . بسبب أننا لا نستطيع الحصول على فكرة واضحة متميزة عن ذلك الجوهر إذا جردناه من تلك الصفة ، أو بسبب أننا لا نستطيع الحصول على فكرة واضحة متميزة عن صفة أو أكثر من تلك الصفات إذا فصلناها عن الصفات الأخرى . فمثلا من حيث أنه لا يوجد جوهر ينقطع عن الدوام دون أن ينقطع عن الوجود ، فالدوام لا يتميز عن الجوهر إلا بالفكر ، وعلى العموم جميع الصفات التي تجعلنا حاسلين على أفكار مختلفة عن شيء واحد ، مثل امتداد الجسم وخاصيته في أن يكون منقسما إلى أجزاء كثيرة ، لا تختلف إحداها عن الأخرى إلا بسبب أننا نفكر أحيانا في إحداها دون أن نفكر في الأخرى على صورة مبهم . وإني لأذكر أني قد خلطت بين التمييز من حيث الحال ، في آخر ردودي على الاعتراضات الأولى التي أوردت على « تأملات » ميتافيزيقي . ولكن ذلك لا يتناقض مع ما أكتبه هنا ، لأنني لم أكن أقصد هنالك أن أخوض في ذلك الموضوع فاكثفت بالفرقة بينهما وبين التمييز الواقعي .

٦٣ — كيف نحصل على أفكار متميزة عن الامتداد وعن الفكر،
من حيث أن أحدهما هو طبيعة الجسم وأن الثاني هو
طبيعة النفس .

نستطيع كذلك أن نعتبر أن الفكر والامتداد هما الشيئان الأساسيان اللذان
يقومان طبيعة الجوهر العاقل والجوهر الجسماني . ولذلك لا ينبغي أن نتصورهما
إلا باعتبار أنهما الجوهر نفسه الذي يفكر والذي هو ممتد ، أي أنهما هما النفس
والجسم . لآتنا نعرفهما على هذا النحو معرفة متميزة جدا ، بل إن معرفة جوهر
يفكر أو جوهر ممتد أسهل من معرفة الجوهر فقط بعزل عن أنه مفكر أو ممتد ،
لأن من الصعب أن نفصل معنى الجوهر لدينا عن معنى الفكر أو معنى الامتداد ؛
إذ أنهما لا يفترقان عن الجوهر إلا من جهة أننا قد نعتبر الفكر أو الامتداد دون
أن نفكر في الشيء نفسه الذي يفكر أو الذي هو ممتد . وليس تصورنا أكثر
تميزا لأنه يتضمن أشياء قليلة ، بل لآتنا تبيين ما يتضمنه ، ولآتنا يحرص على أن
لا نخلط بينه وبين معان أخرى قد تحمله أشد غموضا .

٦٤ — كيف نستطيع أيضا أن نتصور الفكر والامتداد تصورا
متميزا على أنها حالان أو صفتان لديك الجوهرين .

نستطيع أيضا أن نعتبر الفكر والامتداد حالين أو وجهين مختلفين قائمين في
الجوهر ، أعني أننا متى اعتبرنا أن الذهن الواحد يمكن أن يكون له أفكار مختلفة
وأن الجسم الواحد يمكن دون أن يتغير حجمه أن يمتد على أنهاء عديدة ، تارة
يكون أكثر طولاً وأقل عرضاً وتارة أخرى يكون أكثر عرضاً وأقل طولاً ،
وأننا لانميز الفكر والامتداد عما هو مفكر وما هو ممتد إلا من حيث أنهما

عرضان تابعان لجوهرين ، فإننا نعرفهما بوضوح وتميز يعادل معرفتنا بالجوهرين مادما لا نعتبرهما جوهرين متقومين بذاتهما ، بل أن كلا منهما حال من أحوال الجوهر أو وجه من وجوهه . ذلك أننا متى اعتبرناهما خاصتين للجوهرين اللذين عليهما اعتمادهما تيسر لنا أن نميزهما من الجوهرين ، وأن نأخذهما على ما هما عليه في الحقيقة : في حين أننا إذا أردنا أن نعتبرهما بدون الجوهر فرمما كان ذلك سبباً في أن نأخذهما على أنهما شيئان متقومان بذاتهما ، وترتب على ذلك أن نخلط بين الفكرة التي ينبغي أن تكون لدينا عن الجوهر وبين الفكرة التي ينبغي أن تكون لدينا عن خواصه وأحواله .

٦٥ — كيف نتصور أيضاً خواص الفكر والامتداد أوصافاتها المختلفة .

على هذا النحو نستطيع أن ندرك بغاية الوضوح أنحاء كثيرة مختلفة للفكر ، كالفهم والإرادة والتخيل وما إلى ذلك وندرك أنحاء كثيرة مختلفة للامتداد أو ما يتعلق بالامتداد كالأشكال جميعها بوجه عام ، ووضع الأجزاء وحركاتها ، على شرط أن ننظر إليها فقط على أنها أحوال قائمة في الجوهر هي تابعة له ، والحركة من حيث هي ، بشرط أن تقتصر على النظر في الحركة من مكان إلى مكان دون أن تبحث عن القوة التي تحدثها ، وهي القوة التي سأحاول مع ذلك أن أبينها في موضعها .

٦٦ — كيف أن أحاسينا وانفعالاتنا وشهواتنا يمكن معرفتها بوضوح مع أننا كثيراً ما نخطئ في أحكامنا عليها .

لم يبق إلا أحاسيسنا وانفعالاتنا وشهواتنا ، ونستطيع أن نعرفها أيضاً معرفة

بواضحة متميزة ، إذا ما حرصنا على أن لا ندخل في الأحكام التي نطلقها عليها إلا بما يليق لنا وضوح إدراكنا أن نعرفه معرفة محددة وما تعدنا أذهانتنا لأن نكون على ثقة منه . ولكن في مراعاة ذلك مشقة كبيرة وعلى الاخص فيما يتعلق بالاحاسيس ، ومرجع ذلك إلى أننا منذ بداية حياتنا قد أدخلنا في اعتقادنا أن جميع الأشياء التي كنا نحسها موجودة خارج فكرنا وأنها مشابهة تمام المشابهة لما كان لدينا عنها من أحاسيس وأفكار . فإذا رأينا مثلاً لوناً معيناً خلنا أننا رأينا شيئاً له وجود خارج أذهانتنا وظنناه شيئاً بالفكرة التي كانت في أذهانتنا عنه . وعلى هذا النحو كانت تجري أحكامنا على الأشياء في مواطن كثيرة ، وكان يبدو لنا أننا نرى ذلك بغاية الوضوح والتميز بسبب أننا قد تعودنا إطلاق الأحكام على هذا النحو تعوداً طويلاً ؛ فلا عجب بعد ذلك أن نجد من الناس من يظل متشبهاً بهذه الأوهام تشبهاً لا يخاطر بباله معه أن يشك فيها .

٦٧ — في أننا كثيراً ما نخطيء إذ نحكم بأننا نحس ألماً في بعض أجزاء جسمنا .

ويقع هذا الوهم نفسه في سائر أحاسيسنا ، حتى في إحساس الدغدغة والالام إذا كنا وإن لم نعتقد أن في الأعيان خارج أذهانتنا أشياء مشابهة لما جعلتنا نحسه من دغدغة أو ألم ، إلا أننا لم نعتبر هذه الاحاسيس أفكاراً قد انحصر وجودها في أذهانتنا ، بل اعتقدنا كذلك أنها في أيدينا وفي أقدامنا وفي سائر أجزاء بدنتنا ، دون أن يكون هنالك سبب يحملنا على أن نعتقد أن الألم الذي نحسه في القدم مثلاً هو شيء موجود خارج فكرنا ومكانه في قدمنا ، ولأن الضرر الذي نظن أننا نراه في الشمس هو موجود في الشمس كما هو موجود فينا . وإذا كان من الناس من لا يزالون مقتنعين بهذا الرأي الخاطئ فما ذلك إلا لشدة تشبيهم بما

أطلقوا من أحكام على الأشياء في مستقبل حياتهم ، فلم يستطيعوا أن يتخلوا عنها
إلى أحكام امتن منها ، كما سيتضح لنا مما يلي :

٦٨ - في ضرورة وجوب التمييز في هذه الأشياء بين ما يمكن أن نخطئ
فيه وبين ما نعرفه في وضوح :

ولكن لكي يتيسر لنا أن نميز في أحاسيسنا بين ما هو واضح وما هو غامض
نستطيع أن نلاحظ أولا أن في إمكاننا أن نعرف الألم واللون والأحاسيس
الأخرى معرفة واضحة متميزة إذا ما ألزمتنا اعتبارها أفكارا لحسب ، ولكن
إذا أردنا أن نحكم بأن اللون أو الألم شيان قائمان خارج فكرنا لم نستطع
أن نتصور أى شيء يكون هذا اللون أو هذا الألم . فلو أن قائلا قال إنه يرى
لونا في جسم أو أنه يحس ألما في عضو من أعضاء بدنه ، فكأنه قال إنه رأى أو
أحس شيئا ولكنه يجهل طبيعته جهلا تاما ، أو إنه لم يعرف ما رأى أو ما
أحس . فع أن الشخص الذي لم ينظر في أفكاره نظر الفاحص قد يوهم نفسه
بأنه على إلمام بها ، ما دام يفترض أن اللون الذي يظن أنه يراه في شيء من الأشياء
يشابه الإحساس الذي يحسه في نفسه ، إلا أنه إذا ما تدبر ما يمثله له اللون أو
الألم من حيث أنهما موجودان في جسم ملون أو في موضع مجروح ، وجد أنه
ليس له دهرقة به على الإطلاق .

٦٩ - في أن معرفتنا للأعظام والأشكال وما إليها مختلفة عن معرفتنا
للألوان والآلام وغيرها .

إذا ما اعتبرنا العظم في الجسم الذي نشاهده أو الشكل أو الحركة (الحركة

المكانية على الأقل ، لأن الفلاسفة حين يتخيلوا أنواعا أخرى من الحركة دلوا على أنهم لا يعرفون طبيعتها الحقيقية (١) أو وضع الأجزاء أو الدوام أو العدد والخواص الأخرى التي ندركها بوضوح في جميع الأجسام كما بينا من قبل ، اتضح أننا نعرفها على نحو مختلف كل الاختلاف عن النحو الذي نعرف عليه ما هو اللون في الجسم نفسه أو الألم أو الرائحة أو الطعم أو أى من الخواص التي قلت بوجود نسبتها إلى الخواص . فمع أن تأكدنا من وجود الجسم حين نرى شكله ليس أقل من تأكدنا من وجوده حين نرى لونه ، إلا أن معرفتنا لخاصية الشكل فيه معرفة أكثر وضوحاً من معرفتنا للخاصية التي بها يبدو لنا ملونا (٢) .

٧٠ — في أننا نستطيع أن نحكم بوجهين على الأشياء المحسوسة ، بأحدهما نقع في الخطأ وبالأخر تتجنبه .

(١) جعل أرسطو الحركة على أنواع : أ — حركة هي انتقال من العدم إلى الوجود (الكون) : ب — حركة هي انتقال من الوجود إلى العدم (الفساد) . ج — حركة هي انتقال من الوجود إلى الوجود (التغير) : د — وحركة هي انتقال من مكان إلى مكان (النقلة) . أما ديكارت فلا يسلم إلا بالحركة المكانية أو حركة النقلة ، لأنها في نظره هي الحركة بمعناها الدقيق .

(٢) ففكرتنا عن الشكل فكرة واضحة ومتميزة ، في حين أن فكرتنا عن اللون فكرة غامضة ومبهمة : فاللون ليس في الأجسام على ما يبدو لنا وإنما هو مجموعة من الحركات الصغيرة التي لا ترى بالعين المجردة ، فهي حركات تتصورها ولا تمثلها — وديكارت يفرق بين الصفات الأولى (الامتداد والشكل والحركة) وهي صفات موجودة في الأشياء ذاتها وبين الصفات الثانية ، وهي معتمدة على الأشياء وعلى الذات المدركة في آن واحد .

واضح إذن أننا إذا قلنا لشخص إننا ندرك ألواناً في الأجسام فكأننا قلناه
 له إننا ندرك في هذه الأجسام شيئاً نجعل طبيعته ، ولكنه يحدث فينا إحساساً
 واضحاً جلياً يسمى بإحساس الألوان . ولكن هنالك اختلافاً كبيراً في أحكامنا :
 لأننا ما دمنا نكتفى بالحكم بأن هنالك شيئاً لا ندري ما هو في الأجسام (أى في
 الأشياء كما هي) يحدث فينا هذه الأفكار المبهمة التي تسمى إحاسيس فإننا نباعد
 بين أنفسنا وبين مواطن الخطأ ونجعلها بآمن من المزالق التي قد توقعنا في الضلال ،
 من حيث أننا لا نتعجل في الحكم على شيء لا نأمن في أنفسنا أننا نعرفه معرفة
 تامة ، ولكن حين نظن أننا نرى لونا معيناً في جسم ما ، وإن كنا غير عارفين
 حق المعرفة بما نسميه بهذا الاسم ، وكنا عاجزين عن تصور أى مشابهة بين اللون
 الذي نفترض وجوده في الأشياء وبين اللون الذي هو في فكرنا ، إلا أننا لما كنا
 لا فلتفت إلى هذا الأمر وكذا نلاحظ في تلك الأجسام عينها خواص عديدة ،
 كالجسم والشكل والعدد وما إليه ، هي موجودة فيها على نحو ما تتبع لنا حواسنا
 أو بالأحرى أذهاننا أن ندركها ، فنالميسور أن نتوهم أن ما يسمى باللون في جسم
 ما ، هو شيء موجود في ذلك الجسم ومشابه تمام المشابهة للون الذي هو في
 فكرنا ، ونظن بعد ذلك أن لدينا إدراكاً واضحاً لأمر لم ندرك طبيعته على
 الإطلاق .

٧١ — في أن العلة الأولى الكبرى لأخطائنا هي الأحكام المبتسرة التي
 اتخذناها في مستقبل عمرنا .

نستطيع أن نلاحظ هنا عدة أخطائنا : ففي مستقبل عمرنا كانت النفس مرتبطة
 بالجسم ارتباطاً يجعلها لا تهتم بشيء إلا ما يثير فيها انطباعات حسية ، لأنها لم

تكن تفكر بعد قيا إذا كانت تلك الانطباعات حادثة من أشياء موجودة في الخارج ، بل كانت تحس الألم عندما يتأذى الجسم منه أو اللذة عندما يقع لها شيء نافع للجسم أو عندما يتأثر الجسم تأثيراً رقيقاً بحيث لا يصيبه منفعة أو مضرة ، وتشعر النفس بالأحاسيس التي نسميها طعوماً وروائح وأصواتاً وحرارة وبرودة وضوءاً ولونا وما شابهها ، وهي في الحقيقة لا تمثل شيئاً موجوداً خارج النفس ، ولكنها تتنوع بحسب تنوع المواضع والأحوال التي يتأثر الجسم فيها ، فيصل تأثيره إلى موضع المخ الذي اتصلت به اتصالاً وثيقاً . وكذلك كانت النفس تدرك الأعظام والأشكال والحركات التي لم تكن تعرض لها على أنها أحاسيس بل على أنها أشياء أو خواص أشياء تبدو لنا موجودة أو على الأقل بمسكنة الوجود خارج الذات ، وإن لم تكن قد التفتت بعد إلى هذا الفرق . ولكن حين يتقدم بنا العمر قليلاً ، وتدور آلة البدن في كل اتجاه بما في قوة أعضائه من استعداد طبيعي للدوران ، يصادف أشياء نافعة ويتجنب أخرى مؤذية ، فإن النفس التي كانت شديدة الارتباط به تلاحظ أولاً حين تأمل هذه الأشياء التي تصادفها أو التي تتجنبها أنها موجودة في الخارج ولا تقتصر على أن تنسب إليها الأعظام والأشكال والحركات وسائر الخواص التي تخص الجسم وحده والتي تصورهما إما على أنها أشياء أو أواحق لأشياء ، بل تنسب إليها كذلك الألوان والروائح وسائر ما شابهها من أفكار أدركتها في حينها . وإذا كانت تغشاها غاشية الجسم ولا تنظر إلى الأشياء الأخرى إلا من حيث منفعتها له فقد تفاوتت تقديرها لوجود الحقائق في الموضوعات تبعاً لتفاوت في قوة ما تحدثه فيها من انطباعات . ومن ثم اعتقدت بأن للحجر أو المعادن نصيباً من الجوهرية أو الجسمانية أوفر من نصيب الهواء أو الماء ، لأنها أحست في الحجر والمعادن زيادة في الصلابة والثقل . ولم تكن ترى في الهواء ما يزيد على العدم إذا لم يتحرك بالريح أو لم يبد لها حاراً أو بارداً . ولما كانت النجوم لا تجعلها

نحس من الضوء أكثر مما يكون من الشععة المضيئة ، فإنها لم تتصور أن كل نجمة
أكبر من الشعلة التي تبدو في طرف الشععة المحترقة . ولما كانت النفس لم تدرك
بعد أن الأرض يمكن أن تدور حول محورها وأن سطحها منح كسطح الكرة
فقد حكمت أول الأمر بأنها ثابتة وأن سطحها منبسط . وقد وصلنا من هذا
الطريق إلى آلاف أخرى من الأحكام المبتسرة وجعلناها معتقدات لنا حتى حين
أصبحنا قادرين على استعمال عقولنا . وبدلاً من أن نسلم بأن هذه الأحكام قد
انعقدت في أذهاننا حين كنا عاجزين عن الإصافة في الحكم ، وأنها تبعاً لذلك
يمكن أن تكون أدنى إلى الزيف منها إلى الحق ، تلقيناها على أنها يقينية وكأنا
عرفناها معرفة متميزة عن طريق حواسنا ، كما أننا بعدنا عن الشك فيما بعدنا عن
الشك في المعاني الشائعة .

٧٢ — في أن العلة البانية لأخطائنا هي أننا لا نستطيع نسيان هذه الأحكام
المبتسرة .

فإذا بلغنا أخيراً مرحلة نستعمل فيها عقولنا استعمالاً تاماً وحاولت نفوسنا ،
بعد أن زال عنها خضوعها للبدن ، أن تحكم على الأشياء حكماً سديداً وأن تعرف
حقائقها معتبرة في ذاتها ، فإننا على الرغم من ملاحظتنا أن الأحكام التي أطلقناها
في طفولتنا مملوءة بالخطأ ، فإننا مع ذلك نجد بعض المشقة في التخلص منها تخلصاً
تاماً ، ولكن مما لا ريب فيه أننا إذا لم نتخلص منها ولم نعدنا باطلة ومزعزعة
فإننا نكون على الدوام في خطر الوقوع في أحكام فاسدة . وهذا صحيح إلى
حد كبير : نجد مثلاً أننا لا نستطيع التخلص من تخيلنا النجوم صغيرة جداً ، بسبب
ما ألفناه من تخيل لها إبان طفولتنا ، مع أننا نعرف بأدلة علم الفلك أنها كبيرة
جداً . فإعظم ما للفكرة الأولى من سلطان علينا

٧٣ - في أن العلة الثالثة هي أن ذهنتا يعتريه التعب من إطالة الانتباه
إلى جميع الأشياء التي نحكم عليها.

وأبضا لما كانت نفوسنا لا تستطيع أن تطيل النظر إلى شيء واحد بانتباه دون
أن يعترها التعب والالام ، فإنه ما من شيء يشق عليها أكثر مما تشق عليها
الأشياء العقلية المحضة التي لا تكون حاضرة أمام الحواس ولا أمام الخيال ، إما
لأنها قد خلقت على هذا النحو بطبيعتها بسبب اتحادها بالبدن وإما لأننا في
السنوات الأولى من حياتنا قد رسمت فينا عادة الإحساس والتخيل رسوخا يسر
لنا أن نفكر على ذلك النحو . ومن ثم وجدنا كثيرين من الناس لا يستطيعون
الاعتقاد بوجود جواهر ما لم تكن متخيلة أو جسمانية بل محسوسة : ذلك أن
الإنسان لا يلتفت عادة إلى أن الأشياء التي هي عبارة عن امتداد وحركة وشكل
هي وحدها التي يمكن تخيلها وأن هنالك أشياء أخرى كثيرة متعلقة ، ومن هنا
أيضا كان أغلب الناس مقتنعين بأنه لا تقوم لشيء بدون جسم وأنه لا يوجد
جسم لا يكون محسوسا . ومن حيث أن حواسنا ليست هي التي تكشف لنا
طبيعة أي شيء بل عقلنا وحده عند إعماله في الأشياء المحسوسة ، فلا غرابة في أن
معظم الناس لا يدركون الأشياء إلا بمشرشة تشويشا شديدا ، نظرا لأن قليلين
منهم يعرفون السبيل إلى قيادة العقل قيادة صحيحة .

٧٤ - في أن العلة الرابعة لأخطائنا هي أننا نربط أفكارنا بالفاظ لا تعبر
عنها تعبيراً دقيقاً .

وأخيرا لاتنا نربط جميع تصوراتنا لكي نعبر عنها باللسان ، ولاتنا نتذكر
الكلام أكثر مما نتذكر الأشياء التي يدك عليها بالالفاظ ، فن العسير علينا أن

تصور أى شيء تصورا متميزا من شأنه أن يفصل فصلا تاما بين ما نتصوره عن الكلمات التى اختيرت للتعبير عنه . ومن هنا كان أكثر الناس يوجهون نظرهم إلى الالفاظ أكثر من الأشياء ؛ وهذا يؤدى بهم غالبا إلى الموافقة على الفاظ لا يفهمونها ولا يشغلون أنفسهم بفهمها ، إما لاعتقادهم بأنهم قد فهموها من قبل ، أو لأنه قد بدا لهم أن من لقنوهم إياها يعرفون معناها ، وأنهم قد تعلموه بالطريقة نفسها . ومع أننا لسنا هنا بصدد البحث فى هذه المسألة ، لانتى لم أثبت بعد وجود أى جسم فى العالم ، فيبدو لى مع ذلك أن ما ذكرته عن هذا الأمر يمكن أن يفيدنا فى التمييز بين تصوراتنا الواضحة المتميزة وبين تصوراتنا الملتبسة علينا وغير المعروفة لنا .

٧٥ — موجز لكل ما ينبغى مراعاته فى التفلسف الصحيح :

لذلك إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسة جدية وللبحث عن جميع الحقائق التى فى مقدورنا معرفتها وجب علينا أن نتخلص أولا من أحكامنا السابقة وأن نحرص على اطراح جميع الآراء التى سلمنا بها من قبل ، وذلك ريثما تبكشف لنا صحتها بعد إعادة النظر فيها ، وينبغى أيضا أن نراجع ما بأذهانتنا من تصورات ، وأن لا نصدق منها إلا التصورات التى ندركها فى وضوح وتميز وبهذه الطريقة نعرف أولا أننا موجودون باعتبار أن طبيعتنا هى التفكير ونعرف فى الوقت نفسه وجود إله نعتمد عليه . وبعد أن ننظر فى صفاته نستطيع أن نبحث عن حقيقة الأشياء الأخرى جميعا نظرا إلى أنه هو عليها . وبالإضافة إلى المعانى التى لدينا عن الله وعن فكرنا ، نجد أيضا فى أنفسنا معرفة بقضايا كثيرة هى صحيحة على الدوام ، مثل القضية التى تذهب إلى أن العدم لا يمكن أن يكون علة لأى شيء الخ . وسنكتشف أيضا فكرة طبيعة جسمانية أو ممتدة يمكن أن

تتحرك وأن تنقسم الخ ، ونجد أحاسيس تؤثر فينا مثل الألم والألوان الخ . فإذا
قارنا بين ما تعلمناه حين فحصنا عن هذه الأشياء بترتيب وبين أفكارنا عنها قبل
أن نقوم بذلك الفحص اكتسبنا عادة تحصيل تصورات واضحة ومتميزة عن كل
ما نحن قادرون على معرفته . ويبدو لي أن هذه القواعد القليلة تشتمل على أعم
مبادئ المعرفة الإنسانية وأهمها .

٧٦ - في أتنا ينبغي أن نفضل الأحكام الإلهية على
استدلالاتنا . ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغي أن لا نعتقد
شيئاً لم ندركه إدراكاً واضحاً جداً .

ينبغي قبل كل شيء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل ، وهي أن ما أنزله
الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أى شيء آخر . فإذا بدا أن ومضة من ومضات
العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الله .
أما الحقائق التي لم يرد عنها شيء في التزويل فليس مما يتفق مع طبع الفيلسوف
أن يسلم بصحة شيء لم يتحقق منه ، ولا أن يركن إلى الثقة بالحواس ، أى أن
يكون اطمئنانه إلى ما تلقاه في طفولته من أحكام هو جاء أكثر من اطمئنانه لما
يقتضيه العقل الناضج .

فهرس الكتاب

صفحة	
٧	إهداء المترجم :
٩	تقديم بقلم مترجم الكتاب إلى العربية :
	١ - دراعى نشر كتاب المبادئ
	٢ - ماهية الفلسفة ومقصدما عند ديكارت
	٣ - الجزء الأول من « مبادئ الفلسفة »
٢٣	إهداء المؤلف :
٢٩	رسالة من المؤلف إلى مترجم الكتاب إلى الفرنسية
٥١	القسم الأول : في مبادئ المعرفة البشرية
	(١) « في أنه للفض عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة في حياته إلى أن يضع الأشياء جميعاً موضع الشك بقدر ما في الإمكان »
٥٣	(٢) « في أن من النافع أيضاً أنه تعد جميع الأشياء التي يمكن الشك فيها غير صحيحة »
٥٤	(٣) « في أنه لا ينبغي أن نستعمل هذا الشك في تدبير أفعالنا »

- (٤) « لم يمكن الشك في حقيقة الأشياء الحسية » ٥٤
- (٥) « لم يمكن الشك أيضاً في براهين الرياضيات » ٥٥
- (٦) « في أن لنا حرية اختيار تجعلنا نستطيع أن نملك عن التصديق بالأشياء المشكوك فيها ، ومن ثم نصون أنفسنا من الوقوع في الضلال » ٥٥
- (٧) « في أننا لا نستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين وأن هذه أول معرفة يقينية يستطيع الحصول عليها » ٥٦
- (٨) « في أننا نعرف أيضاً بعد ذلك التمييز القائم بين النفس والبدن » ٥٦
- (٩) « ما هو الفكر ؟ » ٥٧
- (١٠) « في أن من المعاني ما تكون واضحة كل الوضوح بذاتها ، وتصير غامضة متى أريد تعريفها على طريقة المدرسين ، وأنها لا تكتسب بالدرس بل تولد معنا » ٥٨
- (١١) « كيف نستطيع أن نعرف نفوسنا معرفة أوضح من معرفة أجسامنا » ٥٨
- (١٢) « لم كان الناس جميعاً لا يعرفون النفس على هذا النحو ؟ » ٥٩
- (١٣) « على أي معنى يمكن القول بأن من جهل الله فلن يستطيع أن يعرف شيئاً آخر معرفة يقينية » ٦٠
- (١٤) « في إمكان إثبات وجود الله من أن ضرورة الكينونة أو الوجود متضمنة في تصورنا له » ٦١

- (١٥) د في أن ضرورة الوجود ليست متضمنة في فكرتنا عن الأشياء
الآخري ، بل إمكان الوجود لحسب ، ٦١
- (١٦) د في أن الأوهام تمنع الكثيرين من أن يتبينوا ما يتميز الله به
من ضرورة الوجود ، ٦٢
- (١٧) د في أنه بقدر ما تصور من السكالم في شيء ينبغي أن نعتقد أن
هله لا بد أن تكون أوفر منه كمالا ، ٦٣
- (١٨) د في إمكاناتنا مرة أخرى إقامة الدليل على وجود الله استنادا على
ما تقدم ، ٦٤
- (١٩) د في أننا وإن كنا لا نحيط علما بذات الله وصفاته فما من شيء
نعلمه بأوضح مما نعلم كمالاته ، ٦٥
- (٢٠) د في أننا لسنا علة أنفسنا ، وإنما الله علتنا . ويترب على ذلك أن
موجودون ، ٦٦
- (٢١) د في أن آجالنا في حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله ، ٦٧
- (٢٢) د في أننا حين نعرف وجود الله على نحو ما أوضحناه هنا نعرف
أيضا جميع صفاته بقدر ما يستطيع معرفتها بنور الفطرة
وحده ، ٦٨
- (٢٣) د في أن الله غير جسماني ، وأنه لا يعرف الأشياء بالحواس على
نحو ما نعرفها ، وأنه ليس مريدا لحصول الخطيئة والإثم ، ٦٨
- (٢٤) د في أنه بعد معرفتنا لوجود الله ينبغي ، للانتقال إلى معرفة
المخلوقات ، أن نتذكر أن أذهانتنا متناهية وأن قدرة الله
لامتناهية ، ٦٩

- (٢٥) « في أنه يجب علينا أن نؤمن بكل ما أنزله الله ، وإن يكن فوق
مقابل مداركنا ، ٧٠
- (٢٦) « في أننا لا ينبغي أن نحاول أن نفهم « اللامتناهي » بل حسبنا
أن نسلّم بأن كل ما لا نجد فيه حدوداً فهو عندنا « لا محدود » ، ٧٠
- (٢٧) « ما الفرق بين اللامحدود واللامتناهي ، ٧١
- (٢٨) « في أنه لا ينبغي أن نفحص عن الغاية التي من أجلها صنع الله
كل شيء ، بل نحسبنا أن نفحص عن الوسيلة التي أراد أن
يكون حدوث الشيء بها ، ٧٢
- (٢٩) « في أن الله ليس علة لأفكارنا ، ٧٣
- (٣٠) « ويترتب على ذلك أن كل ما نعرفه في وضوح على أنه حق فهو
حق ، وهو أمر يخلصنا من العكوك التي أثّرنا فيها فيما تقدم ، ٧٣
- (٣١) « في أن أخطأنا بالنسبة إلى الله ، ليست إلا سلوباً ، ولكنها
بالنسبة إلينا حرمان وجيب ، ٧٥
- (٣٢) « في أنه ليس فينا إلا نوران من الفكر ، وهما إدراك الذهن
وفعل الإرادة ، ٧٦
- (٣٣) « في أننا لا نخطئ إلا حين نحكم على شيء لم يعرف لنا معرفة
كافية ، ٧٦
- (٣٤) « في أن الإرادة لازمة للحكم لزوم الذهن ، ٧٦
- (٣٥) « في أن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن ، وأنها لذلك مصدر
لأخطائنا ، ٧٧

- (٣٦) « في أن أخطأنا لا يصح نسبتها إلى الله ، ٧٨
- (٣٧) « في أن أعلى مراتب الكمال عند الإنسان هو أنه حريص بالاختيار
وهو الأمر الذي يجعله خليقا بالمدح والذم ، ٧٨
- (٣٨) « في أن أخطأنا هي عيوب في تصرفنا لا في طبيعتنا ، وأن
أخطأ الناس يمكن في أكثر الأحيان أن يتسبب إلى الفاعلين
الآخرين لا إلى الله ، ٧٩
- (٣٩) « في أن حرية إرادتنا لا تعرف بالدليل ، وإنما تعرف بتجربتنا
لها ، ٨٠
- (٤٠) « في أننا نعلم أيضا بعلم يقيني جدا أن الله قدر الأشياء جميعا تقديرا
سابقا على حصولها ، ٨١
- (٤١) « كيف يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين سبق التقدير
الإلهي ، ٨٢
- (٤٢) « كيف أننا وإن لم نكن نريد قط أن نخطئ ، إنما نخطئ مع
ذلك بإرادتنا ، ٨٢
- (٤٣) « في أننا لن نخطئ ، إذا ما التزمنا أن لا نحكم إلا على أشياء
ندركها إدراكا واضحا متميزا ، ٨٣
- (٤٤) « في أننا لا نستطيع إلا أن نحكم حكما فاسدا على ما لا ندركه
إدراكا واضحا ، وإن تصادف أن كان حكمنا صحيحا ،
وكثيرا ما تكون ذا كرتنا سيئا في ضلالتنا ، ٨٣
- (٤٥) « ما هو الإدراك الواضح المتميز ؟ ، ٨٤

- (٤٦) « في أن الإدراك يمكن أن يكون واضحاً دون أن يكون متميزاً
ولكن العكس ليس صحيحاً » ٨٤
- (٤٧) « في أننا لكي نطرح الأوهام والأحكام المبتسرة التي كسبناها في
طفولتنا يجب أن ننظر في كل فكرة من أفكارنا الأولى لتبين
ما هو واضح منها » ٨٥
- (٤٨) « في أن كل موضوعات معرفتنا ننظر إليها إما على أنها أشياء أو
حقائق : إحصاء الأشياء » ٨٦
- (٤٩) « في أن الحقائق لا يمكن تعدادها وأنه لا حاجة إلى ذلك » ٨٦
- (٥٠) « في أن هذه الحقائق جميعاً يمكن أن تدرك بوضوح ولكن
إدراكها ليس ميسوراً لجميع الناس ، بسبب ما يغشى عقولهم
من أوهام شائعة وأحكام مبتسرة » ٨٧
- (٥١) « في ماهية الجوهر ، وفي أنه اسم لا يمكن نسبته إلى الله وإلى
المخلوقات بمعنى واحد » ٨٨
- (٥٢) « في أن لفظ الجوهر يمكن نسبته إلى النفس وإلى الجسم بمعنى
واحد ، وكيف يعرف الجوهر نفسه » ٨٩
- (٥٣) « في أن لكل جوهر صفة أولى ، وأن صفة النفس هي العكس ،
كما أن الامتداد صفة الجسم » ٩٠
- (٥٤) « كيف نستطيع الحصول على أفكار متميزة عن الجوهر المفكر
وعن الجوهر الإنساني ، وعن الله » ٩٠
- (٥٥) « كيف نستطيع أيضاً أن نحصل على أفكار متميزة عن المادة
والترتيب والعدد » ٩١

- (٥٦) « ما هي الكيفيات والصفات والوجوه والاحوال » ٩١
- (٥٧) « في أن بعض الصفات موجودة في الأشياء التي توصف بها ،
وفي أن بعضها موجود في الفكر فقط » ٢
- (٥٨) « في أن الأعداد والكليات إنما وجودها في فكرنا » ٩٣
- (٥٩) « ما هي الكليات ؟ » ٩٣
- (٦٠) « في التمييز الواقعي » ٩٤
- (٦١) « في التمييز من حيث الحال » ٩٥
- (٦٢) « في التمييز المنطقي (التمييز بالفكر) » ٩٦
- (٦٣) « كيف نحصل على أفكار متميزة عن الامتداد وعن الفكر من
حيث أن أحدهما هو طبيعة الجسم ، وأن الثاني هو طبيعة
النفس » ٩٧
- (٦٤) « كيف نستطيع أيضا أن نتصور الفكر والامتداد تصوراً
متميزاً على أنهما حالان أو صفتان لذاتك الجوهري » ٩٧
- (٦٥) « كيف نتصور أيضا خواصهما أو صفاتهما المختلفة » ٩٨
- (٦٦) « كيف أن أحاسيسنا وانفعالاتنا وشهواتنا يمكن أن تعرف
بوضوح ، مع أننا كثيرا ما نخطئ في أحكامنا » ٩٨
- (٦٧) « في أننا كثيرا ما نخطئ إذ نحكم بأننا نحس ألما في بعض أجزاء
جسمنا » ٩٩
- (٦٨) « في وجوب التمييز في هذه الأشياء بين ما يمكن أن نخطئ
فيه وبين ما نعرفه بوضوح »

- (٦٩) « في أن معرفتنا للأعظام والأشكال وما إليها مختلفة عن معرفتنا للألوان والآلام وغيرها » ١٠٠
- (٧٠) « في أننا نستطيع أن نجزم بوجهين على الأشياء المحسوسة ، بأحدهما تقع في الخطأ وبالأخر تتجنبه » ١٠١
- (٧١) « في أن العلة الأولى الكبرى لأخطائنا هي الأحكام المبسرة التي اتخذناها في مستقبل عمرنا » ١٠٢
- (٧٢) « في أن العلة الثانية لأخطائنا هي أننا لا نستطيع نسيان هذه الأحكام المبسرة » ١٠٤
- (٧٣) « في أن العلة الثالثة هي أن ذمتنا يعترية التعب من إطالة الانتباه إلى جميع الأشياء التي نحكم عليها » ١٠٥
- (٧٤) « في أن العلة الرابعة لأخطائنا أننا نربط أفكارنا بالفاظ لا تعبر عنها تعبيراً دقيقاً » ١٠٥
- (٧٥) « موجز لكل ما ينبغي مراعاته في التفلسف الصحيح » ١٠٦
- (٧٦) « في أننا ينبغي أن نفضل الأحكام الإلهية على استدلالنا ولعلنا فيما عدا الأسماء المنزلة ينبغي أن لا نعتقد شيئاً لم ندركه إدراكاً واضحاً » ١٠٧

الصويب

الصفحة	السطر	خطاً	صواب
٢٧	٢١	ميزقا	ميزقا
٤٢	١١	مقطاة	مقطاة
٤٩	٢١	مفتت	مفتت
٥٣	١	قي	قي
٦٧	١	١	٢١
٧٨	٥	٧	٢٧

رقم الايداع بدار الكتب ٥٥٣٢ / ١٩٧٤

مطبعة دار نشر الثقافة - ٢١ شارع كامل صدقي - الفجالة

سلسلة النصوص الفلسفية

صدر منها :

١ — «المونادولوجيا» «والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهى»
للفيلسوف الالماني ليبنتز

ترجمة وتقديم د. عبد الغفار مكاوى

٢ — ما الفلسفة ؟ وما الميتافيزيقا ؟

هيلدران وماهية الشعر

للفيلسوف الالماني هيدجر

ترجمة ودراسة د. محمود رجب — فؤاد كامل عبد العزيز

مراجعة وتقديم د. عبد الرحمن بدوى

٣ — محاضرات فى فلسفة التاريخ

للفيلسوف الالماني هيجل

ترجمة وتعليق وتقديم د. امام عبد الفتاح امام

مراجعة د. فؤاد زكريا

٤ — الفلسفة بما هى علم دقيق

للفيلسوف الالماني هوسرل

ترجمة وتقديم ودراسة عن الظاهريات وأزمة العلوم الانسانية

للدكتور محمود رجب

مراجعة د. فؤاد زكريا

٥ — جامع الحكمتين

للفيلسوف الفارسي ناصر خسرو

ترجمة وتقديم ودراسة د. ابراهيم الدسوقي شتا

٦ — مبادئ الفلسفة

للفيلسوف الفرنسي ديكارت

ترجمة وتقديم ودراسة د. عثمان أمين

